

Christoph Marksches

"Die wunderliche Mär von zwei Logoi..."

**Clemens Alexandrinus, Frgm. 23 - Zeugnis eines *Arius ante Arium* oder des
arianischen Streits selbst?¹**

Es scheint ja so, daß nach den gewichtigen Beiträgen von R.P.C. Hanson², R. Lorenz³, F. Ricken⁴, A.M. Ritter⁵, M. Simonetti⁶, Chr. Stead⁷, R. Williams⁸ und den Vorträgen der 9th International Conference on Patristic Studies⁹ zwar die Diskussion um die geistesgeschichtliche Ableitung der 'Häresie' des alexandrinischen Presbyters Arius noch keineswegs beendet ist, aber zumindest das historische Material dafür vollständig vorliegt. Trotzdem bleibt, wie die

¹ Im Beitrag werden folgende zusätzliche Abkürzungen verwendet: 'DPAC' bezieht sich auf das 'Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane' (3 Bde., Casale Monferrata 1983-1988) und 'TJT' auf das 'Toronto Journal of Theology'. - Eine Vorstufe dieses Aufsatzes wurde im Juli 1990 in Tübingen vorgetragen, für freundliche Anregungen danke ich den Diskussionsteilnehmern, insbesondere Prof.Dr. H.J. Vogt und Dr. R. Kany.

² The search for the Christian Doctrine of God. *The Arian Controversy* 318-381, Edinburgh 1988.

³ Arius judaizans? Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius, FKDG 31, Göttingen 1979.

⁴ Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus: ThPh 44 (1989) 321-341; Die Logoslehre des Eusebios von Kaisareia und der Mittelplatonismus: ThPh 42 (1967) 341-358.

⁵ Art. Arianismus, TRE III (1978) 692-719; Dogma und Lehre im Leben der Alten Kirche, HDThG I, Göttingen 1989 (=1982) 99-283; Arius redivivus? Ein Jahrzwölft: Arianismusforschung: ThR 55 (1990) 113-187.

⁶ La crisi Ariana nel IV secolo, SEAug 11, Rom 1975.

⁷ The Platonism of Arius: JThS.NS 25 (1964) 16-31 = ders., Substance and Illusion in the Christian Fathers, Collected Studies Series 224, London 1985, nr. III; The *Thalia* of Arius and the Testimony of Athanasius: JThS.NS 29 (1978) 20-52 = Substance and Illusion nr. X; The Freedom of the Will and the Arian Controversy: Platonismus und Christentum, FS für H. Dörrie, hg. v. H.-D. Blume und F. Mann, JbAC Ergb. 10, Münster 1983, 245-257 = Substance and Illusion nr. XVI.

⁸ Arius, Heresy and Tradition, London 1987 mit der ausführlichen Rezension von R. Vaggione: TJT 5 (1989) 63-87.

⁹ Arianism. Historical and Theological Reassessments. Papers from the 9th International Conference on Patristic Studies, September 5-10, 1983 Oxford, England, ed. by R.C. Gregg, Patristic Monograph Series 11, Philadelphia 1985; das 41. Kolloquium des "Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture" (Berkeley, California) 1981 handelte über "Holy Scripture and Hellenistic Hermeneutics in Alexandrian Christology: The Arian Crisis" (ed. I. Lawrence, 1982).

folgenden Überlegungen zu zeigen versuchen, noch genügend Stoff für Untersuchungen dieses Materials.

So halte ich die Vorgeschichte der sogenannten 'Lehre von den zwei Logoi' bei Arius für einen Punkt, an dem noch nicht genügend kritisch, vor allem noch nicht mit Blick auf den Zusammenhang von Dogmengeschichte und Literarkritik (auf den die Jubilarin gern hinweist) gearbeitet wurde. Das soll im folgenden an einem mutmaßlichen Fragment aus den *Hypotyposen* des Clemens gezeigt werden.

(1) *Clemens Alexandrinus - Arius ante Arium?*

Der Konstantinopolitaner Patriarch Photius (ca. 820-886) zeichnet in seiner Bibliothek¹⁰ bekanntlich kein freundliches Bild des alexandrinischen Theologen und Wissenschaftlers. Er konzentriert sich dabei vor allem auf dessen (nur noch in Fragmenten bewahrtes) Werk 'Hypotyposen'¹¹ und schreibt¹²:

"Die Hypotyposen (= Entwürfe) enthalten Erwägungen über gewisse Stellen des Alten und Neuen Testaments, für die er, wie es den Anschein hat,¹³ auch summarisch Exegese und Auslegung durchführt. Und an gewissen Stellen dieses Werkes scheint er (theologisch) richtig zu reden, an anderen aber äußert er sich in unförmigen und fabelartigen Worten. Er lehrt nämlich die zeitlose (= ewige) Materie und Ideen, als würden sie aus gewissen Schriftstellen entnommen,¹⁴ und reduziert den Sohn auf ein Geschöpf. Er fabuliert Geschichten über

¹⁰ Eine ausführliche bibliographische Notiz in der Edition R. Henrys (Photius, Bibliothèque Tome I ["Codices" 1-84], CUFr, Paris 1959, XLVIII-L), die 1991 mit dem Registerband IX zum Abschluß gekommen ist.

¹¹ GCS Clemens Alexandrinus III, XII-XX und 195-215; U. Riedinger, Neue Hypotyposen-Fragmente bei Pseudo-Caesarius und Isidor von Pelusium: ZNW 51 (1960) 154-196; P. Nautin, La fin des Stromates et les Hypotyposes de Clément d'Alexandrie, VigChr 30 (1976) 109-120; zum Titel jetzt C. Duckworth/ E. Osborn, Clement of Alexandria's *Hypotyposeis*: A French Eighteenth-Century Sighting: JThS 36 (1985) 67-83, hier 74f.; zu Frgm. 24 meinen Aufsatz "Sessio ad Dexteram". Bemerkungen zu einem altchristlichen Bekenntnismotiv in der christologischen Diskussion der altkirchlichen Theologen, in: Le Trône de Dieu, Colloque international 12-14 Septembre 1990, Strasbourg, hg. v. M. Philonenko, WUNT, Tübingen 1993, (252-317) 268 mit Anm. 74-79.

¹² Cod. 109 (88b9 - 89a31 [CUFr T.II, 79f. Henry]) = GCS Clemens Alexandrinus III, 202, 7-25 Stählin. Zum Text auch A. Knauber, Die patrologische Schätzung des Clemens von Alexandrien bis zu seinem neuerlichen Bekanntwerden durch die ersten Druckeditionen des 16. Jh.s, in: Kyriakon. FS J. Quasten, ed. by P. Granfield and J.A. Jungmann, Vol. I, Münster 1973, (289-308) 294-299.

¹³ Δῆθεν - liegt hier ein Hinweis darauf vor, daß Photius nicht mehr das ganze Werk vorlag oder er keine Zeit fand, es wirklich zu lesen?

¹⁴ (...) καὶ ἰδέας ὡς ἀπὸ τινῶν ῥητῶν εἰσαγομένους δοξάζει (89a15/202,11; Henry: "qui dérivent de certaines paroles des Écritures" [80]; W. Bauer: "und sucht aus gewissen Schriftworten etwas wie eine Ideenlehre abzuleiten" [Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, BHTh 10,2.,

Seelenwanderung (Metempsychose) und viele Welten vor Adam zusammen; und bezüglich der Erschaffung der Eva aus Adam will er nicht wie die kirchliche Lehre (denken), sondern erklärt sie auf schändliche und gottlose Weise. Er träumt, daß sich die Engel mit Frauen vermischten und Kinder zeugten mit ihnen, und daß der Logos nicht (in Wahrheit) Fleisch angenommen habe, sondern (nur) zum Scheine. Er ist überführt, die wunderliche Mär von zwei Logoi des Vaters zu erzählen, von denen der Geringere den Menschen erschienen sei, vielmehr nicht jener (andere) - er sagt nämlich wörtlich:

'Es wird nämlich auch der Sohn Logos genannt, homonym (mit dem selben Wort), mit dem der Logos des Vaters bezeichnet wird, dieser¹⁵ ist nun aber nicht der (Logos), der Fleisch geworden ist. Und wieder nicht der Logos des Vaters, sondern irgendeine Kraft Gottes, welche ein Ausfluß seines Logos ist und Nus geworden, durchdringt die Herzen der Menschen.'

Und dieses alles versucht er, von irgendwelchen Worten der Schrift her zu belegen, und andere unzählige Dinge aber schwatzt und lästert er, sei es, daß er es selbst tut, sei es, daß irgendein anderer dessen Rolle spielt".

Schon wegen der auffälligen Distanzierung (εἴτε τις ἕτερος τὸ αὐτοῦ πρόσωπον ὑποκριθείς), die zeigt, daß der Patriarch damit rechnet, daß ein pseudepigrapher Clemens-Text vorliegt, verdient der Abschnitt eine nähere Prüfung. Passen Referat und Zitat eigentlich zu den übrigen Fragmenten der Hypotyposen¹⁶, zum sonstigen Werk des Alexandriners?

Adolf von Harnack war der Ansicht, jenes Zitat bei Photius bezeuge den 'heterodoxeren' Charakter des Werkes im Vergleich zu den Stromateis, die er (u.a. deswegen!) früher datierte.¹⁷ Auch *Walter Bauer* hielt die Informationen für authentisch und meinte, Photius habe sich zwar zugespitzt geäußert, aber "seine Feindseligkeit muß doch von dem Werke, das er derartig behandelt, in hohem Maße herausgefordert worden sein. Seine Orthodoxie spürte (...) eine Fülle von Häresie".¹⁸ Als schärferer Kritiker des Patriarchen erwies sich *Adolf Knauber*: Das Werk des Photius beruhe ohnehin z.T. nur auf flüchtiger Kenntnisnahme von Texten oder gar lediglich der Kapitelüberschriften (Argumente) bzw. oberflächlicher Überarbeitung 'oft recht flüchtiger Skizzen'.¹⁹ Eindeutig haltlose Vorwürfe des Photius würden ihn als rigorosen Ketzerbekämpfer ohne Gespür

durchg. Aufl. mit einem Nachtrag hg. v. G. Strecker, Tübingen 1964, 60]).

¹⁵ Οὗτος bezieht sich m.E. auf ὁ πατριχὸς λόγος, aber vgl. unten S. 199 mit Anm. 49.

¹⁶ A. v. Harnack, *Geschichte der althristlichen Literatur bis Eusebius*, 2.Tl. Die Chronologie der althristlichen Literatur Bd. 2, Leipzig 1904 (ND ebd. 1958) 19f. *Eric Francis Osborn* hat sich besonders mit dem Schicksal dieser Schrift beschäftigt; er ist überzeugt, daß sich der Text noch in einem nordägyptischen Kloster befindet; vgl. C. Duckworth/E. Osborn (wie Anm. 11) und ders., *Clement's Hypotyposes: Macarius Revisited: The Second Century 7* (1990) 233-235.

¹⁷ A. v. Harnack (wie Anm. 16) 20.

¹⁸ W. Bauer (wie Anm. 14) 60f.

¹⁹ A. Knauber (wie Anm. 12) 295-297.

für historische Situation und literarische Wahrheit erweisen.²⁰ *Raoul Mortley* zweifelte dagegen überhaupt nicht an der Authentizität des Fragmentes, da er es von der Unterscheidung zweier Logoi bei Philo her deutete.²¹

Bietet das Referat zutreffende Erinnerung an Lehren des Clemens, die später für 'häretisch' gehalten wurden, oder handelt es sich um eine wertlose Notiz, der "in diesem Punkt jedes Recht auf Glaubwürdigkeit abzusprechen"²² ist? Bevor wir jenseits der bekannten Alternativen eine dritte Möglichkeit vorschlagen, sei der Text selbst noch einmal in den Blick genommen: Er besteht ja aus *zwei* Teilen, dem vorgeblichen wörtlichen *Zitat* und einem *Rahmen*. Man muß sich zunächst klarmachen, daß beide nicht bruchlos zueinander passen: So ist im Rahmen vom "Doketismus" des Clemens, im Zitat von der "Fleischwerdung" des Logos die Rede.²³ Das Referat spricht von *zwei*, das Fragment von *drei* Größen. Weil das sich schlecht zusammenfügt, ist es notwendig, den Unterschied zwischen *Rahmen* (= Referat) und *Zitat* (= Fragment) stets im Blick zu halten - er wurde bisher zu wenig beachtet.

(2) *Der Rahmen des Photius*

Wir werden in einem ersten Abschnitt zunächst Fragen zum Rahmen-Referat besprechen (2a-d), in einem zweiten dann über das mutmaßliche Clemens-Zitat selbst handeln (3).

(2a) *Der Rahmen als doxographischer Abriss*

Zunächst fällt an dem Rahmentext des Photius eine stark *doxographische* Ausrichtung auf, die ungefähr dem literarischen Schema bzw. der Gliederung der bekannten Referate der Kirchenväter über die philosophischen 'Sekten' entspricht: Die Lehren des Autors werden geordnet nach Ansichten über Gott,

²⁰ Beispiele bei A. Knauber (wie Anm. 12) 297f. (Theognost).

²¹ Art. Gnosis I (Erkenntnislehre), RAC XI (1981) 479f.

²² A. Knauber (wie Anm. 12) 299, mit weiteren Belegen aus Möhler, Bousset, Hering und P.B. Pade in Anm. 74. E.F. Osborn äußerte sich 1990 so: "I do not think the objection of Photius is based on an accurate interpretation of Clement's words. There are no grounds for believing that Clement made a division between a paternal Logos and a Son-Logos", (wie Anm. 16) 235 no. 10.

²³ S. u. S. 199 Anm. 49²³.

Materie, Ideen und Entstehung des Kosmos, worauf dann ein größerer Abschnitt über den Menschen bzw. über die Seele folgt. Diese Ordnung spiegelt z.B. auch das Plato-Referat des Hippolyt wieder²⁴ - natürlich muß die Gotteslehre des kirchlichen Autors Clemens von Photius im Unterschied zu einem Bericht über einen paganen Philosophen nicht mitgeteilt werden. Hippolyt und Photius bringen in unmittelbarer Nachbarschaft ihre Abschnitte über die 'Idee' und die 'Hyle', bei beiden erfolgt ein Hinweis auf das Problem der Ewigkeit der Materie,²⁵ dann einige Nachrichten zur Seele und zur Problematik der Seelenwanderung. Der Passus über die Hypotyposen ist also ganz deutlich nach traditionellen Gesichtspunkten eines *doxographischen* Referats gestaltet (vielleicht übernahm Photius diese Ordnung und die Informationen also aus einer doxographischen Quelle). Allerdings fallen die Worte über den Sohn als *κτίσμα* und ebenso die Passage über die "wunderliche Lehre von den zwei Logoi", auf die das Referat zuläuft, aus diesem Rahmen; hier verläßt der Autor den traditionellen Aufbau.

(2b) *Der doxographische Rahmen und der historische Clemens*

Wie verhält sich das Clemens-Referat zum 'historischen Clemens'? Bei einer Reihe von Nachrichten kann man sich vorstellen, daß er so lehrte; beim näheren Hinsehen wirken aber andere Nachrichten wie eine stark radikalisierte Theologie des Alexandriners, die sich nicht im sonstigen Werk belegen läßt:

Dazu gehört bereits die erste Information des Photius, die angebliche Vorstellung von der "zeitlosen (= ewigen) Materie"²⁶: Im 'Paedagogus' spricht

²⁴ Hippolyt, Haer. I 19,1-23; Wendland (GCS Hippolyt III, 19) bzw. Marcovich (PTS 25,76-81) haben auf die Verwandtschaft mit der Kompendien-Literatur des Mittelplatonismus hingewiesen; vgl. auch C. Moreschini, *La doxa di Platone nella Refutatio di Ippolito* (I 19), SCO 21 (1972) 254-260 und jetzt J. Mansfeld, *Heresiography in Context. Hippolytus' Elenchos as a source for Greek Philosophy*, PhAnt 56, Leiden 1992.

²⁵ Haer. I 19,1/4 (19,6-20,3; Wendland = H. Diels, *Doxographi Graeci*, Berlin '1965, 567,3-20); Cod. 109 (89a14 [80 Henry = 202 Stählin]).

²⁶ Hippolyt I 19,4 (20,3 Wendland); Alkinoos, *Eisagoge* 5 (157,28 Hermann = CUFr) Whittaker; weitere Stellen bei Ch. Marksches, *Valentinus Gnosticus. Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*, WUNT 65, Tübingen 1992, 324f.). Zu dieser Vorstellung bei Clemens vgl. S.R.C. Lilla, *Clement of Alexandria. A study in Christian Platonism and Gnosticism*, OTM, Oxford 1971, 193-199 - er belegt seine Ansichten mit dem Photius-Zitat: "What Clement says in the *Stromateis* does not contradict the doctrine which he expounded in the *Ὑποτυπώσεις*" (193).

Clemens davon, daß nichts da sei, was Gott nicht wolle;²⁷ in den 'Stromateis' lehnt er die Ansicht explizit ab.²⁸ Freilich konnte man ihn wohl schnell im Sinne des Photius mißverstehen.²⁹

Mit der nächsten Angabe über die *platonische Ideenlehre* gibt der Doxograph allerdings vollkommen treffend Clemens' Meinung wieder; sogar die Angabe ἀπό τινων ῥητῶν ist zutreffend:³⁰ "Die Idee ist aber ein Gedanke Gottes," (erklärt er in Übereinstimmung mit gewöhnlicher mittelpatonischer Doktrin)³¹ "den die Barbaren Wort Gottes genannt haben".³² Wir verfügen in den 'Stromateis' über eine Stelle, in der Platons Ideenlehre explizit auf den Schöpfungsbericht der Genesis bezogen wird;³³ selbst den platonischen Sätzen über die Göttlichkeit dessen, der die Ideen zu schauen vermag, stimmt Clemens zu:

"Mit Recht sagt daher auch Platon, daß derjenige, der die Ideen zu schauen imstande ist, als Gott unter den Menschen leben werde;³⁴ der Geist also ist das Gebiet der Ideen,³⁵ und der Geist ist Gott".³⁶

Natürlich läßt sich im Rahmen des Platonismus bei Clemens auch die Behauptung, er lehre *Seelenwanderung* (Metempsychose),³⁷ verstehen. Mir scheint allerdings eher unwahrscheinlich, daß er so gelehrt hat: Clemens plante zwar eine Schrift über die Seele³⁸ und kannte die Lehren Platons im Phaidon - er kritisierte aber andererseits zu engen Anschluß an Platon in Fragen der

²⁷ Αἴτιος δὲ γίνεται τοῦ εἶναι αὐτό, ὃ βούλεται μὴ εἶναι, οὐδὲ μὴν βούλεται μὲν τι [μὴ] εἶναι, τὸ δὲ ἔστιν (62,3 [127,1-3]); J. Héring, Étude sur la doctrine de la chute et de la préexistence des âmes chez Clément d'Alexandrie, BEHE 38, Paris 1923.

²⁸ Tr. VI 147,2 (507,21): "die Lüge (...), in dem Weltall gäbe es keine Vorsehung, oder daß die Welt unerschaffen sei".

²⁹ So z.B. in Str. II 74,1 (152,7-9), wo die Frage mehr oder weniger offen bleibt.

³⁰ Str. V 94,2 ἀρ' οὐ δοκεῖ ἐντεῦθεν (i.e. Gen 1,1-3) ὁ Πλάτων Ζῶον ἰδέας ἐν τῷ νοητῷ ἀπολείπειν κόσμῳ (388,6-9); vgl. auch unten Anm. 33 bzw. Str. V 16,3 (336,8f.).

³¹ S. dazu Ch. Marksches (wie Anm. 26) 158-161.

³² 16,3 in der Übers. von O. Stählin BKV Clemens IV, 130.

³³ V 94,2 "von dieser Stelle abhängig" (388,6-9); zum Thema auch D. Wyrwa, Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien, AKG 53, Berlin/New York 1983.

³⁴ Platonische Belege in den Anmerkungen z.St. bei Stählin, 317.

³⁵ Auch Str. V 73,3 (375,19); Aristoteles, De anima III 4,429a27; Plutarch, De Is. 58 (374e [II/3, 58 Sieveking]). W. Theiler (Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung 13, Berlin 1986, 140), weist auf Philoponos, in De An. (Comm. in Arist. Gracc. XIV/3, 524,16 Hayduck) hin, obwohl Parmenides 132b "eine ähnliche Meinung verwirft". Vielleicht ist an Platoniker zu denken.

³⁶ Str. IV 155,2 (317,10f.) in der Übersetzung Stählins BKV Clemens IV, 105.

³⁷ Dagegen polemisiert Tertullian in An. 23,5: Er bezeichnet Platon als 'Krämer für alle Ketzer' ("condimentarius" [CChr.SL 2,815,20f. Waszink]); vgl. H. Dörrie, Kontroversen um die Seelenwanderung im kaiserzeitlichen Platonismus (zuerst: Hermes 85 [1957] 414-435), in: ders., Platonica minora, Studia et Testimonia Antiqua 8, München 1976, 420-440.

³⁸ Str. II 113,2 (174,17); vgl. Stählins Anm. BKV Clemens III, 231 Anm. 2.

Seelendogmatik³⁹ und erwähnte bei der Darstellung platonischer Lehren die Seelenwanderung nicht.⁴⁰

Das gilt auch für den nächsten Vorwurf in der Photiusschen Doxographie über die "vielen Welten": In den 'Stromateis' stimmt Clemens explizit dem Gnostiker Basilides (bzw. den Basilidianern) zu, der in Auslegung von Formeln deuteronomistischer Kultzentralisation nur "eine einzigtstandene Welt"⁴¹ annimmt; er rechnet aber mit mehreren Himmeln (2 Kor 12,2.4)⁴², die er mit 1 Clem 20,8 als "Welten" bezeichnet.⁴³

Was Clemens über die *Erschaffung Evass* aus Adam so 'Schändliches' lehrte, wissen wir leider nicht;⁴⁴ die Vorstellung von der *Vermischung der Engel* mit den Frauen findet sich in der Tat bei Clemens.⁴⁵ Da allerdings die Zulässigkeit dieser Auslegung selbst zu Photius' Lebzeiten noch umstritten war⁴⁶ (der Chronograph Georgius Syncellus⁴⁷ eine Generation vor Photius votierte für sie, Theodoret⁴⁸ und Photius selbst sprachen sich gegen sie aus), wird man Clemens hier nichts vorwerfen wollen.

Polemisch ist auch die Behauptung, bei Clemens fände sich *Doketismus*. Man wird allerdings nicht ausschließen können, daß Photius' Vorwurf auf eine unwahrscheinliche Verständnismöglichkeit des ersten Satzes im Fragment - und damit auf eine Textinterpretation - zurückgeht.⁴⁹ Damit wird aber die Ansicht

³⁹ Str. III 93,3 (293,5-7).

⁴⁰ Str. I 67,4 (42,13-17).

⁴¹ V 74,3 (376,2-5). Zum Problem des Referates zuletzt S. Pétremont, *A Separate God. The Christian Origins of Gnosticism*, London 1991, 336-341.

⁴² 79,1 (378,14f.).

⁴³ V 80,1 (379,4f.).

⁴⁴ Für eher unwahrscheinlich halte ich, daß Photius den Satz *μίγνυσθαι τε τοὺς ἀγγέλους γυναίξει* (89a19f/202,15) als Explikation gedacht hat. Angesichts von Stellen wie Str. VI 142,3 (504,13-15) wäre es auch absurd, Clemens eine derartige Absicht vorzuwerfen. Nach Str. III 102,4 (243,17-23) hielt er die geschlechtliche Zeugung für eine Folge des Falls; wurde *das* hier mißverstanden?

⁴⁵ Gen 6,2; Hen 16,3 - vgl. Paid. III 14,2 (244,24-28); Str. III 59,2 (223,10f.); V 10,2 (332,16-20); VII 46,6 (35,1-4). Rabinische Belege bei J. Michl, *Art. Engel II*, RAC V (1962) 91.

⁴⁶ J. Michl, *Art. Engel IV*, RAC V (1962) 188-190.

⁴⁷ *Ecloga Chronographica* 23 (BSGRT 13,20-26 Mosshammer); zitiert auch Gen 6,1f.

⁴⁸ Qu aest. in Gn. Nr. 47 (I/1,59 Schulze = PG 80,148 B/C). Die nun (in CChr.SG 2) veröffentlichten Genesis-Katene geben keine Auslegung der Verse.

⁴⁹ Vielleicht hat er nämlich die Worte *ἀλλ' οὐ νυν οὗτός ἐστιν ὁ σὰρξ γενόμενος* mit dem anfänglichen *λέγεται ὁ υἱὸς λόγος* verbunden und hätte dann so übersetzt: "Es wird nämlich auch der Sohn Logos genannt, mit dem selben Wort, mit dem der Logos des Vaters bezeichnet wird, aber dieser (Logos genannte Sohn) ist nun nicht der, der Fleisch geworden ist". - Wenn man sich klarmacht, daß solche "Zweideutigkeiten der Beziehung von οὗτος" sich im Wesentlichen ja nur

des historischen alexandrinischen Theologen ins Gegenteil verkehrt, der ja explizit in den 'Stromateis' ausführt, Jesus habe gegessen und getrunken, um die zu *widerlegen*, die meinen, "er sei nur zum Schein offenbart worden".⁵⁰ Jesus hat nach Clemens *nur* gegessen, um spätere Doketen zu widerlegen; seinen Körper erhielt eine "heilige Kraft". Allerdings lag, wie ich in meiner Dissertation gezeigt habe, ein doketisches Mißverständnis der Stelle nahe,⁵¹ war vielleicht auf dem Stand der christologischen Überlegungen des 9. Jh.s sogar unausweichlich. Es bestanden also durchaus mehr Gründe für den Vorwurf des Patriarchen als nur das unglückliche Verständnis eines Demonstrativpronomens im Fragment.

Man kann also diesen Referatteil des Photius-Textes (den *Rahmen*, nicht das *Zitat*!) als z.T. naheliegendes Mißverständnis eines wenig gründlichen oder eben böswilligen Clemens-Lesers deuten - und hier die Diskussion über den Text abbrechen, wie es gelegentlich geschieht.⁵² Wir wollen im Folgenden aber weiter fragen. Drei Auffälligkeiten sind nämlich bisher noch nicht genügend erklärt worden: Warum trägt dieser Text so deutlich Spuren einer doxographischen Konvention? Wie erklären sich die Brüche zwischen dem wörtlichen Zitat und dem Referat? Schließlich aber: Warum soll ausgerechnet Clemens von Alexandrien fast 150 Jahre vor Arius ein direktes Spezifikum der arianischen Theologie (bzw. vorsichtiger: ein Spezifikum nach Ansicht der Gegner), die

"durch den Sinnzusammenhang" auflösen lassen (F. Blaß/A. Debrunner/F. Rehkopf, Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch, Göttingen ¹⁶1984, 238 [§ 290,]), ahnt man, was ein böswilliger Leser hier anrichten kann.

⁵⁰ Str. VI 71,2 (ἐφαγεν γὰρ οὐ διὰ τὸ σῶμα, δυνάμει συνεχόμενον ἁγία, ἀλλ' ὡς μὴ τοὺς συνόντας ἄλλως περὶ αὐτοῦ φρονεῖν ὑπεισέλθοι, ὥσπερ ἀμέλει ὑστερον δοκῇσι τινὲς αὐτὸν πεφανερωσθαι ὑπέλαβον [467,10-13 Stählin]); vgl. dazu in meinem 'Valentinus Gnosticus' (wie Anm. 26) 99 Anm. 90.

⁵¹ So auch O. Stählin, GCS Clemens Alexandrinus II, 223 Apparat z.St.; zum Doketismus-Verdacht A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche I, Freiburg ²1979, 264. - Dazu zitiert Clemens ein Brieffragment Valentins, eines Theologen, der in Rom zu dieser Zeit bereits als Gründer der Häresie gehandelt wurde, und läßt ihn seine Grundhypothese positiv ausfallen (= Frgm. 2; s. Ch. Marksches [wie Anm. 26] 54-82).

⁵² Natürlich bleibt trotzdem der Eindruck zurück, daß Photius von Clemens, dem zitierten Text und den Hypotyposen insgesamt herzlich wenig verstanden hat - wenn er sie denn überhaupt je zur Kenntnis genommen hat und nicht einfach eine doxographische Quelle ausschrieb. Man muß sich nur einmal die ausführlichen prosopographischen Hypotyposen-Zitate in der H.E. des Euseb neben die Passage aus Photius halten, um den Unterschied zwischen einer flüchtigen Kenntnis (oder eben: Unkenntnis) und wirklichen Exzerpten des Werkes zu ermessen. In VI 14,1-10 (GCS Eusebius II/2, 548,24-552,7 Schwartz) gibt Eusebius nochmals Zitate aus den Hypotyposen und eine Inhaltsangabe.

Lehre von den zwei Logoi vertreten haben? Eine Reihe von Merkwürdigkeiten, die eine Erklärung verlangen.

(2c) *Die Spuren der arianischen Kontroverse im Rahmen*

Der Rahmentext trägt Spuren der arianischen Kontroverse - oder vorsichtiger gesagt: der häresiologische Zugriff des Photius auf Clemens geschieht vor dem terminologischen Hintergrund der arianischen Krise.⁵³ Ein *erstes Signal* stellt das Stichwort *κτίσμα* dar - Clemens habe den Sohn auf ein Geschöpf 'reduziert'.⁵⁴

Die Diskussion um die historische Angemessenheit dieser Information muß mit der über Frgm. 32 zu 'De Principiis' IV 4,1 des Origenes (ein Zitat aus dem zweiten origenistischen Streit 543 n.Chr.) zusammen geführt werden.⁵⁵ Kaiser Justinian behauptete ja in seinem Brief an den Patriarchen Menas, Origenes habe den Sohn "*κτίσμα καὶ γενητός*" genannt.⁵⁶ Wenn bei Origenes kein vorarianischer 'Arianismus' vorliegt (die Nachricht wird übereinstimmend von L. Abramowski⁵⁷ und H. Görgemanns⁵⁸ für eine Bearbeitung oder Fälschung unter Verwendung von Gedanken des Origenes gehalten), dann doch erst recht nicht bei Clemens!

Natürlich könnte man sich trotzdem bei Clemens vor der arianischen Kontroverse ein unbefangenes Verwenden des Verbums '*κτίζειν*' (von Prov 8,22 her) im Blick auf den Christus-Logos vorstellen, aber er verwendet das Wortfeld

⁵³ Zu diesem durchgängigen Zug des Werkes A. Knauber (wie Anm. 12) 297 mit Anm. 67.

⁵⁴ *Καὶ τὸν υἱὸν εἰς κτίσμα κατέγει* (202,12/80,15f.). - Photius unterschiebt auch Theognost, den Sohn in seinen Hypotyposen *κτίσμα* zu nennen (Cod. 106 [86b35; CUFr II, 73 Henry]; A. Grillmeier [wie Anm. 51] 290-294; R.P.C. Hanson [wie Anm. 2] 77-79).

⁵⁵ H. Görgemanns, Die "Schöpfung" der "Weisheit" bei Origenes. Eine textkritische Untersuchung zu *De principiis* Fr. 32: StP 7, TU 92 (1966) 194-209; E. Früchtel, 'Ἀρχή und das erste Buch des Johanneskommentars des Origenes: StP 14, TU 117 (1976) 122-144 sowie L. Abramowski, Dionys von Rom († 268) und Dionys von Alexandrien († 264/5): ZKG 93 (1982) 240-272, Appendix A: Prov. 8,22 ἐκτίσσε bei Origenes (265-268 = jetzt dies., Formula and Context. Studies in Early Christian Thought, Collected Studies Series 365/XI [1992] 28-30).

⁵⁶ GCS Origenes IV, 349,10f. Koetschau = H. Görgemanns/H. Karpp, TzF 24, Darmstadt 1985, 784 = Justn., Ep. ad Menam (Scritti teologici ed ecclesiastici di Giustiniano, a cura di M. Amelotti e L. Migliardi Zingale, Florentina Studiorum Universitatis. Legum Iustiniani Imperatoris Vocabularium, Subsidia III, Mailand 1977, 209,11 = p. 108,11 Schwartz). - In dem Edikt Justinians wird Origenes mehrfach mit den Arianern zusammengebracht, vgl. z.B. 68,35 Amelotti/Zingale = 189,35 Schwartz.

⁵⁷ L. Abramowski (wie Anm. 55) 267f. = XI, 29f.; Text jetzt bei H. Görgemanns/H. Karpp (wie Anm. 56) 784.

⁵⁸ H. Görgemanns (wie Anm. 55) 204-209.

κτίσμα/κτίζειν nie in diesem Zusammenhang.⁵⁹ Gerade dieses Detail zeigt die dezidiert *antiarianische Ausrichtung des Zitat-Rahmens* - sei sie nun von Photius selbst entwickelt oder von ihm nur übernommen.⁶⁰

Ein zweites Signal wird mit dem Hinweis auf die Lehre von den zwei Logoi des Vaters gegeben, von denen nur der Geringere (ὁ ἥττων) den Menschen erschienen sei. Photius nennt sie schon eine "wunderliche Mär" (τερατολογῶν) - und dies sicher auch, weil sie längst anathematisiert war.⁶¹

(2d) Die 'wunderliche Mär' von den zwei Logoi

Es muß kaum ausführlich betont werden, daß gerade diese Information über Clemens' Theologie jeden Leser an die arianische Kontroverse erinnern mußte. Die Anschuldigung, zwei Logoi anzunehmen, gehörte ja zu den zentralen Vorwürfen gegen *Arius*.⁶²

⁵⁹ GCS Clemens Alexandrinus IV s.v. - Die in der 'Biblia Patristica' (Vol. I, Paris 1986, 206) nachgewiesenen Belege für Prov 8,22 werden auf die im Menschen wirkende Weisheit (und also nicht christologisch) gedeutet: Prot. 80,1 (146,12); Strom. V 89,4 (385,4) und VI 138,4 (502,8). - Etwas anders stellt sich der Befund für Origenes dar: Während κτίσμα bei Or. nicht als 'Logosprädikat' auftritt (Görgemanns/Karpp 785, Anm. 10 - der Ausdruck in Frgm. 7 [p. 162 zu Princ. I 3,3] ist ebenfalls Zitat aus dem Brief Justinians, also einer dezidiert antiorigenistischen Schrift), wird das ἔκτισε aus Prov 8,22 im Johannes-Kommentar ohne Erläuterung 10 mal verwendet (dazu L. Abramowski [wie Anm. 55] 266); vgl. auch Comm. in Joh. I 115 ([GCS Origenes IV, 24]; Gott schuf [κτίσας] ἔμψυχον σοφίαν).

⁶⁰ In seinem Épiloge zur (Teil-)Übersetzung der Origenes-Apologie des Pamphilus warf Rufin Clemens ebenfalls vor, den Sohn als 'Geschöpf' bezeichnet zu haben (PG 17,621: *'et interdum invenimus aliqua in libris eius capitula, in quibus filium dei creaturam dicit'*). Vielleicht liegt hier einer der Gründe, warum im sogn. *Decretum Gelasianum* der Alexandriner im 6. Jh. auf den Index gerät (SQS 8/2,61,5 Preuschen).

⁶¹ Beispielsweise in Serdica 342/43 durch die westlichen Bischöfe (zur Synode jetzt H.Chr. Brennecke, Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantin II., PTS 26, Berlin/New York 1984, 17-64 und W.A. Löhr, Die Entstehung der homöischen und homöousianischen Kirchenparteien, Bonner Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte 2, Bonn 1986, 17-25): ὁμολογοῦμεν δύναμιν εἶναι τοῦ πατρὸς τὸν υἱὸν ὁμολογοῦμεν τὸν λόγον θεοῦ Πατρὸς εἶναι, παρ' ὃν ἕτερος οὐκ ἔστιν, καὶ τὸν λόγον ἀληθῆ θεὸν καὶ σοφίαν καὶ δύναμιν (Theodoret, H.E. II 8,43 [115,6-8 Parmentier/Scheidweiler = A. Hahn, BSGR § 157 p. 188]); weitere synodale Stellungnahmen Anm. 70.

⁶² Man kann sich das leicht anhand der Synopse bei R. Lorenz (wie Anm. 3) 40 vergegenwärtigen, in der Alexanders Ep. Encycl. (Urk.4b [III], 7,21-8,2: καταχρηστικῶς δὲ λέγεται (sc. ὁ υἱὸς, C.M.) λόγος καὶ σοφία); c.Ar. I 5/9 (PG 26,21 B: Οὕτω καὶ Λόγον ἕτερον εἶναι λέγει παρὰ τὸν Υἱὸν ἐν τῷ Θεῷ, καὶ τούτου μετέχοντα τὸν Υἱὸν ὀνομάσθαι πάλιν κατὰ χάριν Λόγον καὶ Υἱὸν αὐτὸν bzw. PG 26,32 A); Ep.Aeg.Lib. 12 (PG 25,564 B); wie Decr. 6,1/2 (II, 5,27-30 Opitz) mit Syn. 15,3 (243,6: ἐπινοεῖται γοῦν μυρίας ὅσαις ἐπινοίαις, darunter auch Logos und Sophia) zusammengestellt sind.

Christopher Stead hat versucht, die arianische Unterscheidung des Sohnes von Logos und Sophia Gottes im eigentlichen Sinne mit der platonischen Differenz zwischen der Idee des Guten und den anderen Ideen zu erklären, die die alexandrinische Theologie eines Origenes Arius vermittelt hätte (Gott heißt αὐτοθεός; der Sohn nur θεός; zwischen αὐτοαγαθόν und εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος τοῦ θεοῦ wird differenziert).⁶³ Deswegen kann er bezweifeln, daß die *Begrifflichkeit* expliziter Rede von 'zwei Logoi' auf Arius selbst zurückgeht, und vermutet, daß sie vielmehr ins Arsenal der Polemik gehört.⁶⁴ Der Vorwurf, 'zwei Christusse' bzw. 'zwei Weisheiten' zu lehren, gehöre zu den Techniken der *reductio ad haeresim*.⁶⁵

Wie es auch immer um die historische Ableitung dieses Topos und die Terminologie bei Arius selbst stehen mag (wir sehen seine Theologie gewöhnlich ja viel zu sehr aus der verzerrten Perspektive, die seine Gegner uns zeichnen) - selbst wenn Arius nicht *explicit* von zwei λόγοι καὶ σοφίαι redete, weil er z.B. befürchtete, sich dem Spott aussetzen zu müssen (Stead), ging er *faktisch* relativ weit in diese Richtung, wenn er denn dem Sohn vom 'eigentlichen' Logos Gottes getrennt hat. Ob er aber tatsächlich angesichts der biblischen Bezeichnungen dieses Sohnes als λόγος und σοφία einerseits und des unbestreitbaren Charakters Gottes als λόγος und σοφία andererseits eine *so* scharfe Unterscheidung

⁶³ Chr. Stead (The Platonism of Arius, wie Anm. 7) 21. Er verweist auch auf eine ähnliche Differenzierung bei Eusebius, E.Th. II 14,6-7 (GCS Eusebius IV, 115,15-26 Klostermann/Hansen).

⁶⁴ Chr. Stead (wie Anm. 7) 20: "Arius clearly does not agree with Alexander's conception (sc. *des Logos*); but neither does he hold what Professor Wolfson has called a 'two-stage' theory of the Logos. There are in a sense two stages, 'before' and 'after' the generation of Son (...), but not two stages in the history of the same being". Kritischer äußerte sich der frühere Ely Professor of Divinity 1978: "Nevertheless I do not believe that he (sc. *Arius*) actually expressed himself in these (sc. *two Wisdoms*) terms", (wie Anm. 7) 33.

⁶⁵ Chr. Stead gibt eine Reihe von Beispielen in seinem Aufsatz 'Rhetorical Method in Athanasius' (VigChr 30 [1976] 121-137 = ders., Substance and Illusion, nr. VIII) 132f. Die Liste ist präzisierend und erweiterbar: Χριστὸν ἕτερον zu erfinden, wurde Gnostikern, besonders den Valentinianern (Athanasius, c.Ar. III 64 [PG 26,457C]) und vor allem Marcion vorgeworfen (Tertullian, Marc. IV 6,3 [CChr.SL 1, 552 Kroymann]; Übersetzung bei A.M. Ritter, KThQ I, 24; A. v. Harnack, Markion. Das Evangelium vom fremden Gott, Darmstadt 1960 = ND von TU 45 u. 44/4, Leipzig 1924/23, 117.290'). Wenn derselbe Vorwurf dann auch an Origenes gerichtet wird (Apol. Orig. 5 [PG 17, 579A]: "*alia quoque criminatio est, qua asserunt eum duos Christos praedicare*"; Widerlegung in 588B - 590B), soll er damit als Gnostiker entlarvt werden. Die gleichlautenden Anschuldigungen gegen Paul von Samosata und Asterius (Belege bei Stead, 133) verraten dagegen das Interesse, diese Person zum Vorläufer bzw. Nachfolger des Arius zu stempeln.

zwischen Logos und Logos vornahm,⁶⁶ bleibt doch sehr zweifelhaft. Freilich wird in dem Vorwurf der Gegner, er habe dies gelehrt, gleichzeitig die ganze Problematik seines Entwurfs, aber auch ein ungeklärtes terminologisches Problem der bisherigen Theologie in aller Schärfe sichtbar. Es verwundert kaum, daß sich Spuren der "wunderlichen Mär von zwei Logoi" nach Nicäa nur noch bei dem radikalen Arianer Asterius († nach 341) finden,⁶⁷ weder bei den Anhomöern, bei *Aëtius* von Antiochien († 366)⁶⁸ und seinem Schüler *Eunomius* von Cyzikus († nach 394)⁶⁹, noch bei anderen zeitgenössischen Theologen spielt sie noch eine Rolle.⁷⁰

Athanasius von Alexandrien zeigt in seinen Argumentationen gegen Asterius, daß dieser noch einmal versuchte, das Theologumenon einer Unterscheidung von 'zwei Logoi' zu verwenden und zu begründen - freilich sind von dessen Argumentation nur noch verschwindend geringe Reste übriggeblieben; Athanasius zitiert dreimal dasselbe Fragment aus dem 'Syntagmation' des

⁶⁶ Origenes dagegen kann durchaus betont vom Sohn als ὁ αὐτολόγος (...) καὶ ἡ αὐτοσοφία καὶ ἡ αὐτοαλήθεια reden (Cels. III 41 [GCS Origenes I, 237,6f.]) und damit seine Unterscheidung von αὐτοθεός und θεός (Jo. II 17 [54,29-37]) relativieren. *Theognost*, der Leiter des Didaskaleion von 247/48-282, weist in seinen 'Hypotyposen' explizit zurück, daß der Vater neben Christus noch eines anderen Logos und einer anderen Sophia bedürfe (Frgm. 4 [77f. Harnack, TU 24/3; Übersetzung bei A. Grillmeier (wie Anm. 51) 292f.]: Vom Sohn wird gesagt, ἔχων τὴν ὁμοιότητα τοῦ πατρὸς κατὰ τὴν οὐσίαν ἔχει ἂν καὶ κατὰ τὸν ἀριθμὸν. διὸ καὶ εἰς λόγος καὶ μία σοφία [78,2-4 Harnack; R.C.P. Hanson (wie Anm. 2) 78f.]). F. Diekamp hat in einem Aufsatz viele Parallelen zu den Äußerungen des Fragmentes bei Origenes nachgewiesen (Ein neues Fragment aus den Hypotyposen des Alexandriner Theognost: ThQ 84 [1902] 481-494) - sie könnten noch vermehrt werden.

⁶⁷ A. Grillmeier (wie Anm. 51) 345; M.F. Wiles/R.C. Gregg, Asterius: A New Chapter in the History of Arianism?, in: Arianism. Historical and Theological Reassessments, 1985, 111-151 (vgl. oben Anm. 9).

⁶⁸ Syntagmation nach Epiphanius, Haer. 76,11/12 (GCS Epiphanius III, 351-360 Holl).

⁶⁹ Dazu L. Abramowski, Art. Eunomios, RAC VI (1966) 936-947 und die Stellenkonkordanz zum Artikel H.Chr. Brennecke: JbAC 18 (1975) 202-205. Allerdings wirft Gregor Eunomius eine Lehre von zwei Christussen vor: Gr.Nyss., Eun. III 3,15 (GNO II, 112,10-19).

⁷⁰ In diese Zeit fällt nicht zufällig die synodale Verwerfung einer theologischen Anwendung der Unterscheidung eines Logos ἐνδιάθετος und προφορικός im Manifest der ersten Synode von Sirmium 347 (Nr. 8): Εἴτις ἐνδιάθετος ἢ προφορικός <λόγον> λέγοι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἀνάθεμα ἔστω (Athanasius, Syn. 27,3 [II, 255,9 = A. Hahn, BSGR § 160, 197]). Auch die Eusebianer distanzieren sich von diesem Begriffspaar in der sogenannten *Formula Makrostichos* 345 (Athanasius, Syn. 26,3 [232,26 = BGR § 159, 193f.]; vgl. zuletzt W.A. Löhr [wie Anm. 61] 26-33).

Asterius.⁷¹ Danach hat Asterius die 'wunderliche Mär' mit einer Exegese von 1 Kor 1,24 begründet:⁷²

"Es sagte der heilige Paulus nicht, er predige Christus als *die* (Gott) eigene Kraft oder Weisheit, sondern ohne Beifügung des Artikels als 'Gottes Kraft und Weisheit'⁷³, indem er verkündigt, daß eine andere Kraft die Gott selbst eigene und ihm angeborene und mit ihm ohne Entstehung koexistierende sei [die offenbar auch Christus gezeugt und die ganze Welt geschaffen habe]".

Diese Vorstellung von einer Andersheit (vgl. das 'ἄλλη δύναμις' bei Asterius⁷⁴) kann mit der scharf trennenden Definition des Verhältnisses der drei Instanzen im Fragment aus Photius ('homonym', s.u. S. 207) verglichen werden; eine (anonyme) arianische Auslegung, die Athanasius referiert, vertritt sie in ähnlicher Weise:

Die Arianer behaupten, "daß der eigene und von Natur aus Logos des Vaters (seiende Logos), indem er auch den Sohn geschaffen hat, ein anderer sei; daß aber der wirkliche Sohn (seiende) nur dem Sinne nach (κατ' ἐπίνοιαν) 'Logos' genannt werde wie 'Weinstock', 'Weg', 'Türe',⁷⁵ und 'Baum des Lebens'. Und Weisheit werde er dem Namen nach (ὀνόματι) genannt, eine andere Weisheit (ἄλλη σοφία) sei die eigene und wahrhafte Weisheit".⁷⁶

Für Asterius besteht ein wesensmäßiger Unterschied zwischen dem Logos des Vaters und dem Sohn, der lediglich κατ' ἐπίνοιαν oder ὀνόματι Logos genannt wird⁷⁷ - aber genau dieses Verhältnis von Begriff und Sache beschreibt ja die

⁷¹ Die Fragmente sind bei G. Bardy, *Recherches sur saint Lucien d'Antioche et son école*, Paris 1936 gesammelt (341-348). Zum Begriff συνταγμάτων vermutete H.-G. Opitz: "Schwerlich der Titel der Schrift (...), sondern eine ironisierende Kennzeichnung nicht so sehr des Umfanges als des Inhaltes" (Berliner Athanasius-Ausgabe, Vol. II, 245, Anm. zu Z. 23). Aber warum sollte man ein Buch mit dem Diminutiv zu σύνταγμα überschreiben?

⁷² Bardy Frgm. 1 (341f.): Syn. 18,5/6 (II, 246,1-10 Opitz); Ar. I 32 (PG 77A) bzw. II 37 (225B). Hatte das Zitat bei ihm einen besonderen Eindruck hinterlassen oder verfügte er nur über keine größeren Mengen anderer Zitate?

⁷³ Man könnte hier auf Philos Differenzierung zwischen 'θεός' und 'ὁ θεός' verweisen (K. Kleinknecht, Art. λέγω B.4., ThWNT IV, Stuttgart 1942, 87). Ansonsten wirkt diese Exegese *außerordentlich* gekünstelt und wurde wahrscheinlich auch gerade deswegen von Athanasius mitgeteilt, um seinen Gegner der Lächerlichkeit preiszugeben. Vergleichbare Exegesen bei anderen Theologen sind mir nicht bekannt.

⁷⁴ Dazu ist auch die Zitatengruppe in Ar. III 2 (PG 26,326C/328A; daraus Frgm. XIII, 346 Bardy) zu vergleichen. L. Abramowski hat jüngst gezeigt, wie diese Argumentation mit Ar. II 37 zusammenhängt, aber auf die veränderte Gesprächslage und kirchenpolitische Situation reagiert (Die dritte Arianerrede des Athanasius, Eusebianer und Arianer und das westliche Serdicense, ZKG 102 [1991] 389-413 [411f.]).

⁷⁵ Nicht zufällig johanneische Prädikationen wie eben 'Logos'!

⁷⁶ Ar. II 37 (PG 26,225A). Auf Grund der μετουσίᾳ an der Sophia nennt Gott den Sohn ebenfalls Sophia.

⁷⁷ Vgl. auch Ar. II 38 (MPG 26,228A/B); Ps.-Athanas., Ar. IV 2 und 12 (469C; 484A).

aristotelische Theologie als 'homonym' (= äquivok)⁷⁸ und dies ist der Begriff des angeblichen Clemens-Zitates!⁷⁹

Noch etwas präzisere Konturen erhält das Bild von der Lehre des Asterius über die 'zwei Logoi' durch die Fragmente einer vielleicht 334 entstandenen Streitschrift des Markell⁸⁰ gegen ihn.⁸¹ Nach Markell bestritt Asterius - wie Clemens nach Photius - die wesensmäßige Identifikation von Logos und Sohn.⁸² Sowohl im Fragment bei Photius wie bei Asterius stellt die biblisch bezeugte Fleischwerdung des Logos (Joh 1,14) den Hauptbeweggrund dar, zwischen Gott-Logos und Sohn-Logos kategorial zu unterscheiden.⁸³ Man könnte sich gut vorstellen, daß Asterius, wenn er denn auf eine Begründung seiner Theologie

⁷⁸ "Homonym heißen Dinge, die nur den Namen gemeinsam haben, während die zum Namen gehörige Definition des Wesens (ὁ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας) verschieden ist" (Aristoteles, Cat. 1 [1a1f]; vgl. den Kommentar bei K. Oehler. Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung I/1, Berlin 1984, 164). Ganz ähnlich lauten die Definitionen, die sich in der Sammlung der griechischen Grammatiker finden - ich gebe als Beispiel eine Formulierung aus der Grammatik des Dionysius Thrax (§ 12.6; 2. Jh. v.Chr.): ὁμώνυμον δὲ ἐστὶν ὄνομα τὸ κατὰ πολλῶν ὁμονύμως τιθέμενον (Grammatici Graeci I/1, 36,1f.) und deren Erläuterung in den *Scholia Marciana*: ὁμώνυμον δὲ ἐστὶν ὄνομα τὸ ἐν διαφόροις οὐσίαις ὑποκείμενον (Gramm. Graec. I/3, 389,1f.; dazu paßt auch der bei Quintilian gegebene Beleg 'taurus': VIII 2,13 [II, 75,10-13 Radermacher]). Origenes definiert in wörtlicher Anlehnung an Aristoteles: ὁμώνυμα δὲ ἐστὶν, ὧν ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοῦνομα τῆς οὐσίας λόγος ἕτερος (Hom. 20,1 in Jer. 20,7-12 [GCS 177,17-19 Klostermann/Nautin]) und analysiert Homonymität von Begriffen häufig in seinen Kommentierungen. - Für Clemens' Verständnis des Begriffes ist Strom. VIII 24,2-9 maßgeblich (GCS III, 95,5-26); dazu unten in Anm. 99.

⁷⁹ Athanasius reagiert entsprechend scharf ablehnend auf diesen Entwurf der Beziehung zwischen Gott-Logos und Sohn-Logos und rückt besonders den Hinweis auf die Bezeichnung der Heuschrecke als "μεγάλη δύναμις θεοῦ" (Joel 2,25) mehrfach in den Blick seines Lesers: Syn. 18,3,7 (245,25/246,16 = Frgm. IIa Bardy [342f.]); Ar. I 5 (PG 26,21B/C = Frgm. IIb); II 37 (228A). Er fragt, wo überhaupt in der Schrift stehe, daß neben dem Logos noch ein Logos sei (Ar. II 39 [230A]) - Aus Ar. II 40 (232A) geht hervor, daß es sich wieder um Lehren des Asterius handelt, die er bekämpft. Athanasius wirft der Lehre vor, daß sie trotz ihres dezidierten Interesses am Monismus Gottes zu Dualismus im Gottesbild führt (Ar. I 31/32).

⁸⁰ Dazu jetzt K. Seibt, Markell von Ankyra als Reichstheologe (Diss.Theol., Tübingen 1992, masch. - erscheint in AKG) und ders., Art. Marcell von Ankyra: TRE XXII (1992) 83-89.

⁸¹ Daraus entnehmen wir z.B. als Lehre des Asterius, daß sich der Sohn vom Vater wie ein Mensch von seinem Bild unterscheidet (Frgm. XXII, 350 Bardy = Markell, Frgm. 90 [204,28-31 Klostermann]) = Frgm. 51 Seibt; bibl. Grundlage Kol 1,15).

⁸² Τὸ γὰρ μὴ λόγον εἶναι (...) τὸν ἐξ αὐτοῦ προελθόντα, (...) ἀλλὰ ἀπλῶς υἱὸν μόνον (Frgm. XXV, 351 Bardy = Markell, Frgm. 48 [190, 31f. Klostermann]) = 66 Seibt; vgl. aber Frgm. XXVI, 351 = Markell, Frgm. 48 [193,24 Klostermann] = 5 Seibt). - Übrigens spricht auch Athanasius von der *τετραλογία* des Asterius (Ar. II 38 [PG 26,228B]).

⁸³ Frgm. XXX (352 Bardy) = Markell, Frgm. 76 (200,30 Klostermann) = 97 Seibt. Dagegen begründet Markell in seiner *Epistula ad Iuliam* (349) die Identifikation des ἱδίου καὶ ἀληθῆς τοῦ θεοῦ λόγος mit dem Sohn Jesus Christus gerade mit Johannes: καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος (Epiphanius, Haer. 72,2,7 [III, 257,27]).

durch die 'Kirchenväter' Wert gelegt hat, mit Hilfe des angeblichen 'Clemens'-Zitates seine Meinung begründet hätte.

Welche Konsequenzen haben diese Beobachtungen nun für die Beurteilung des Abschnittes aus Photius' Bibliothek? (a) Reine *reductio ad haeresim* stellt der Vorwurf des *Referates* dar, nur 'der geringere Logos' sei den Menschen erschienen. Er gibt für die Rekonstruktion der Lehre des historischen Clemens von Alexandrien nichts her. (b) Für die Beurteilung des *Zitates* selbst ergeben sich dann zwei Möglichkeiten: Entweder es handelt sich um ein authentisches Stück der Hypotyposen, das mißverstanden wurde (- dann wäre zu fragen, ob es nicht schon die Arianer bzw. ihre damaligen Gegner so mißverstanden -) oder es handelt sich um eine Pseudepigraphie (- dann wäre zu fragen, wer ein Interesse gehabt haben könnte, es dergestalt zu fälschen).

(3) *Das Zitat und die Logos-Lehre bei Clemens Alexandrinus*

Dazu muß das angeblich wörtliche Hypotyposen-Zitat noch einmal näher betrachtet werden (Cod. 109,89a24-28 = 202,18-22 Henry):

Es wird nämlich auch der Sohn Logos genannt, mit dem selben Wort, mit dem der Logos des Vaters bezeichnet wird, dieser ist nun aber nicht der (Logos), der Fleisch geworden ist. Und wieder nicht der Logos des Vaters, sondern irgendeine Kraft Gottes, welche Ausfluß seines⁸⁴ Logos ist und Nus geworden, durchdringt die Herzen der Menschen."

Zunächst einmal macht schon der Beginn deutlich, daß die Zeilen aus einem ursprünglich längeren Kontext gebrochen sind: λέγεται μὲν καὶ ὁ υἱὸς λόγος.⁸⁵ Im ehemaligen Kontext gingen wohl Bemerkungen über den Logos (Gottes) des Vaters voraus, über den πατρικὸς λόγος. Im Fragment werden nun unterschieden:

Vater	Sohn	()
Logos des Vaters	(uneigentliche Bezeichnung: Logos des Vaters)	Kraft Gottes
()	Fleisch geworden	Ausfluß des Sohn-Logos
()	()	νοῦς geworden
		durchdringt M.-Herzen

⁸⁴ 'Ἀπόρροια τοῦ λόγου αὐτοῦ - die Übersetzung "Ausfluß des Logos selbst" ist weniger wahrscheinlich.

⁸⁵ 89a24 (80 Henry = 202,18f. Stählin).

Interessanterweise ist - trotz der triadischen Struktur - die 'dritte Kraft' nicht eindeutig identifiziert (z.B. als 'heiliger Geist'), obwohl über sie die meisten Prädikationen gegeben werden und das Fragment auf sie zuläuft. Während es im Rahmen des Photius um die Polarität von *zwei* Logoi geht, handelt das Fragment über mindestens *drei* Dinge - den Logos des Vaters, den uneigentlichen Logos genannten Sohn und die *ἀπόρροια* (cf. Weish 7,25f.) des Logos genannten Sohnes. Da aber der Logos nach übereinstimmender paganer Auffassung die Materie⁸⁶ (und nach christlicher Auffassung das Herz⁸⁷) durchdringt, wird der 'dritten Kraft' *das* Prädikat zugeschrieben, was es fast zwingend macht, von ihr ebenfalls homonym als 'Logos' zu sprechen. Und entsprechend finden wir z.B. bei Origenes einige Aussagen über den Logos, die dieses Wortfeld verwenden: οὗτος γὰρ δι' ὅλης πεφοίτηκεν τῆς κτίσεως⁸⁸.

Man kann also m.E. fast sicher sein, daß in der unmittelbaren ursprünglichen Umgebung des Fragmentes der Gedanke ausgedrückt war, daß es neben dem eigentlichen Gebrauch des Wortes 'Logos' zwei Formen des homonymen Gebrauches gäbe,⁸⁹ zuerst für den Sohn und dann für die 'dritte Kraft' (d.i. den Geist?). Eine solche logische Differenzierung paßt an und für sich auch gut in ein Werk, was 'Erwägungen über gewisse Stellen des Alten und Neuen Testamentes' enthielt, wo 'auch summarisch Exegese und Auslegung durch-

⁸⁶ Vom ὁ δι' ὅλης τῆς οὐσίας διήκων λόγος spricht z.B. Marc Aurel (V 32; vgl. auch das Referat bei Tertullian, Apol. 21,10); διαφοιτᾶν wird bei den Stoikern nicht mit dem Logos verbunden (SVF Vol. IV, s.v. 40 Arnim), wohl aber das Wort φοιτᾶν für die Funktion der welterhaltenden δύναμις verwendet; τινὰ δι' αὐτῆς (sc. τῆς ὕλης) πεφοιτηκυῖαν (SVF II 311, S. 113,2 = Sextus Empiricus, Adv.Math. IX 75); Clemens kritisiert zwar stoische Lehre in Protr. 66,3 (50,25); Strom. I 51,1 (33,13f.: οἱ Στωϊκοί [...] σῶμα ὄντα τὸν θεὸν διὰ τῆς ἀτιμοπάτης ὕλης πεφοιτηκέναι λέγουσιν) und V 89,3 (384,22-385,2); aber verwendet dann doch selbst die Vokabel in Str. V 133,9 (417,8), um die 'allgemeinsten göttlichen Wirkungen' zu beschreiben, die "in gleicher Weise alles durchdrungen haben".

⁸⁷ Luk 8,15 - vgl. z.B. Epiph., Haer. 65,3 (GCS Epiphanius III, 5,15 Holl/Dummer).

⁸⁸ Comm. in Jo. VI 38,188 (146,15); vgl. auch da διαπεφοιτᾶν im selben Zusammenhang VI 39,194 (147,16) - zum Zusammenhang der Argumentation gegen den Valentinianer Herakleon vgl. B. Aland, Erwählungstheologie und Menschenklassenlehre. *Die Theologie des Herakleon als Schlüssel zum Verständnis der christlichen Gnosis?*, in: Gnosis and Gnosticism, papers read at the 7th International Conference on Patristic Studies, NHS 8, Leiden 1977 (148-181) 158f.

⁸⁹ Photius' Erregung über diesen Teil läßt sich vor allem gut verstehen, wenn er das Adverb ὁμωνύμως im begrifflich strengen Sinne (vgl. Anm. 78) verstanden hat: Da nur dem eigentlich als λόγος Bezeichneten "die zum Namen gehörige Definition des Wesens" (λόγος τῆς οὐσίας) zukommt, sind Logos des Vaters und Sohn-Logos hinsichtlich ihrer οὐσία verschieden - nach den theologischen Weichenstellungen des vierten Jahrhunderts eine häretische Aussage!

geführt' werden - eine Auslegung des Johannesprologos z.B. würde ein geschulter wissenschaftlicher Exeget dieser Tage wohl mit solchen Bemerkungen zum Begriff und seiner homonymen Verwendung begonnen haben: "Wieso sollte es ferner nicht auch nützlich sein, die in beiden Testamenten (...) homonym verwendeten Ausdrücke auseinanderzuhalten und zu erklären", fragt Clemens selbst.⁹⁰

Während man sich also von der *formalen Seite* her den Platz des Fragmentes durchaus in den 'Hypotyposen' des Clemens Alexandrinus denken kann,⁹¹ ergeben sich von der *inhaltlichen Seite* her schwere Bedenken gegen die Authentizität: Bisher wurde übersehen, daß schon die Aussagen über die 'dritte Kraft' (ἀπόρροια τοῦ λόγου αὐτοῦ [...] νοῦς γενόμενος)⁹² von Clemens' Theologie her gesehen recht merkwürdig klingen. Wohl aber sagt er, daß "allen Menschen ohne Ausnahme, vor allem aber denen, die sich dem Denken hingeben (περὶ λόγους ἐνδιατρίβουσιν), eine ἀπόρροια θεϊκὴ eingeträufelt (ἐνστάζεσθαι)" sei,⁹³ und bestimmt als ihren Inhalt vor allem die Kenntnis des einen Gottes.⁹⁴ Clemens verbindet auch die platonische Vorstellung vom νοῦς, der in der Seele wohnt (Ti. 30b) und eine göttliche ἀπόρροια ist, mit der Gabe des heiligen Geistes für die Glaubenden.⁹⁵ Von ἀπόρροια τοῦ λόγου αὐτοῦ hätte

⁹⁰ Str. I 44,3 (29,26f.). - Allerdings wurde im Rahmen der 'Hypotyposen' das Johannesevangelium *nicht* eigens kommentiert (wenn wir Photius hier glauben dürfen: Cod. 109,89a36-39 [80 Henry]).

⁹¹ Th. Zahn nimmt an (Supplementum Clementinum, FG NK 3, Erlangen 1884, 133), Frgm. 15 gäbe die Binnen-Struktur des Kommentar-Werkes zutreffend wieder: Dort folgt auf ein knappes Bibelzitat die mit τούτέστιν eingeleitete Erklärung (200,13 Stählin). Aber das kann natürlich auch auf den zurückgehen, der aus Clemens exzerpierte.

⁹² 89a27 = 202,21. Interessanterweise wird der terminus ἀπόρροια *nicht* auf den Hervorgang des Sohnes aus dem Vater angewendet (wie bei verschiedenen alexandrinischen Exegeten, z.B. bei Theognost, Frgm. 2 [TU 24/3, 76 Harnack = Athanasius, Decr. 25,2 (II, 21,5 Opitz)], kritisiert durch Alexander von Alexandrien [Urk. 14 III, 27,6 Opitz] und Athanasius [Ath., Ar. I 21 (PG 26,75A)]; vgl. die Distanzierung des Arius vom Begriff προβολή in Urk. 6 [12,10]), sondern auf die Entstehung der 'dritten Kraft'. Diese Ambivalenz hängt natürlich mit der Bibelstelle Weish 7,25f. zusammen, deren Aussagen auf Christus *oder* den Geist bezogen werden konnten.

⁹³ Protr. 68,2 (52,3).

⁹⁴ So in Protr. 68,3 (52,4f.) und Str. VII 8,2 (7,26-28).

⁹⁵ Str. V 88,2/3 (384,5-11: ἀλλ' οὐχ ὡς μέρος θεοῦ ἐν ἐκάστῳ ἡμῶν τὸ πνεῦμα Z. 10); ganz ähnlich Athenagoras, Leg. 10,2/3 (325 Goodspeed): ὄντος δὲ τοῦ υἱοῦ ἐν πατρὶ καὶ πατρός ἐν υἱῷ ἐνότητι καὶ δυνάμει πνεύματος, νοῦς καὶ λόγος τοῦ πατρὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. Auch der heilige Geist ist (sc. wie der Sohn) für den Apologeten ἀπόρροια τοῦ θεοῦ; die δύναμις der drei besteht in der ἑνωσις, die Dihairesis ἐν τάξει. Auch Origenes hat möglicherweise die *sapientia dei* als ἀπόρροια seiner *gloria* bezeichnet (Princ. I 2,10 [43,25 Koetschau = 148 Görgemanns/Karpp; allerdings hat Rufin im Abschnitt interpoliert]). - Auf die gnostischen Belege (Exc.Thdt. 2,1 [GCS Clemens III, 106,2/SC 23,56 Sagnard]; Hippolyt, Haer. VI 53,7 [188,15]; für Nag Hammadi notiert

er gewiß auch reden können, aber kaum hinzugefügt 'νοῦς γενόμενος', als ob diese vom Sohn-Logos unmittelbar ausfließende Kraft erst hätte νοῦς werden müssen - als ob auf dem Wege von Gott-νοῦς* der νοῦς-Charakter kurzzeitig abhanden gekommen sei. So denken eigentlich nur Gnostiker; und entsprechend müssen nach dem valentinianischen System die Äonen ja erst in einem Akt alle "νοῦς werden": πάντας γενομένους νόας (sc. λέγουσι).⁹⁷ Irenäus hat z.B. die Vorstellung von einer 'späteren' Entstehung des νοῦς als dritter Äon der ersten Tetraktys, die er in der valentinianischen Emanationslehre antraf, hart kritisiert.⁹⁸ Die seltsame Vorstellung, die 'dritte Kraft' sei erst νοῦς geworden, hat keinerlei Parallele bei Clemens und reißt zwischen Gott-Logos und dem Sohn-Logos einerseits und der Kraft Gottes andererseits einen tiefen Graben auf.

Die Tendenz zur *strikten Unterscheidung* prägt überhaupt das ganze Zitat, das durch seine genau abgrenzenden Definitionen ja offenbar eine unklare und verwischende Verwendung des Terminus 'Logos' für alle drei Instanzen vermeiden will.⁹⁹ Diese Richtung markieren schon die betonten Negationen am Anfang der Sätze: ἀλλ' οὐ νυν ... bzw. οὐδὲ μήν. Das Insistieren darauf, daß der 'Logos des Vaters' gerade *nicht* der Logos des Sohnes und schon gar nicht der im Menschen wirkende Logos ist, steht aber ebenfalls im Gegensatz zu den

bei F. Siegert, Nag-Hammadi-Register, WUNT 26, Tübingen 1982, 217) muß an dieser Stelle nicht eingegangen werden.

⁹⁶ Diese Gleichung teilt Clemens (z.B. in Str. IV 155,2 [317,11]) mit der zeitgenössischen Doxographie, die man bei H. Dörrie (Der Prolog zum Evangelium nach Johannes im Verständnis der älteren Apologeten, in: Kerygma und Logos. FS C. Andresen, hg. A.M. Ritter, Göttingen 1979, [136-152] 139 Anm. 8) belegt findet. Plotin spricht gerade umgekehrt von τὸ γὰρ ἀπορρέον ἐν τοῦ λόγου (En. III 2 [47] 2,17 [PhB Va, 44]).

⁹⁷ Irenäus, Haer. I 2,6 (SC 264, 46,226). - Natürlich wird man deswegen nicht das Fragment einem Gnostiker zuweisen; die Ähnlichkeit kann gewiß auch durch das mangelnde Geschick des Autors unseres Zitats erklärt werden.

⁹⁸ Haer. I 13,1 (SC 294, 110,13-23).

⁹⁹ Clemens verwendet den Begriff ὁμωνύμως in den authentischen Texten ebenfalls im *strengen* Sinne: Protr. I 41,3 (115,3f.); Str. I 25,4 (16,9f.: Homonymität des Ausdruckes σοφία in der Schrift); I 47,4 (31,15f.); I 96,2 (62,2); 165,3 (103,16); II 52,5 (141,16); 136,3 (188,13f.); III 27,2 (208,12f.); Exc.Thdt. 25,1 (115,11f.). Jean Pépin hat für die Passage Strom. VIII 24,2-9 (95,5-26) instruktiv an Hand einer Tabelle gezeigt, daß Clemens terminologisch ganz streng unter ὁμώνυμα Dinge verstand, die dem ὄνομα nach *identisch*, aber dem λόγος/ῥος bzw. dem ὑποκείμενον nach *unterschieden* sind (Clément d'Alexandrie, Aristote et Héraclite, in: Concepts et catégories dans la pensée antique, éd. P. Aubenque, Paris 1980, 273f. [= ders., De la philosophie ancienne à la théologie patristique, London 1986, nr. IV]; dort auch zur philosophischen Herleitung dieser über Aristoteles hinausführenden Sicht).

sonstigen Äußerungen des Clemens.¹⁰⁰ Im authentischen Werk findet sich genau die *umgekehrte* Tendenz; die Einheit der verschiedenen 'Logoi' wird betont,¹⁰¹ was man sich bereits am Stichwort 'Logos des Vaters' klarmachen kann: Clemens verwendet den Ausdruck *πατρικός λόγος* viermal - dreimal freilich eindeutig auf Christus, den Logos Gottes, bezogen.¹⁰² In '*Quis dives salvetur*' macht der Autor sogar explizit deutlich, daß sich der irdische Jesus als der Logos Gottes und der *πατὴρ λόγος* 'vollkommen' (*καταλληλότατον*) entsprechen.¹⁰³ Der Sprachgebrauch von *πατρικός λόγος* bzw. *πατὴρ λόγος* im Fragment wäre für Clemens vollkommen singulär.

Ein weiteres gutes Beispiel für die Identifikation von göttlichem Logos des Vaters und Christus bietet die Rede des Christus am Ende des 'Protreptikos', in der jener Mensch dazu aufruft, zu ihm zu kommen,

"damit ihr unter dem einen Gott und dem *einen* Logos Gottes eingeordnet werdet (...), den Logos schenke ich euch, die *γνώσις τοῦ θεοῦ*, völlig schenke ich euch mich selbst. Dies bin ich, dies will Gott".¹⁰⁴

Enger kann man die Verknüpfung von göttlichem Logos und Christus wohl kaum durchführen; das Zitat drückt (im aristotelischen Sinne) Synonymität aus, Name und οὐσία entsprechen sich. Im Fragment dagegen wird mit dem Stichwort 'homonym' die *unterschiedliche* οὐσία der drei 'Kräfte' ausgesagt¹⁰⁵ - dieser

¹⁰⁰ Dazu A. Grillmeier (wie Anm. 51) 260-266; S. Lilla (wie Anm. 26) 199-212. - R. Lorenz übersieht diese Intention des Fragmentes, die durch das Stichwort *ὁμονύμως* deutlich angezeigt wird, wenn er schreibt: "Es handelt sich also um zwei Formen oder Stufen in der Existenz des Logos, vergleichbar dem Logos endiathetos und prophorikos der Apologeten", (wie Anm. 3) 101.

¹⁰¹ So z.B. auch C. Duckworth und E.F. Osborn zu: "Clement *elsewhere* (Hervorhebung von mir) uses the terms as synonymous with the Son, meaning Logos-Person" (wie Anm. 11) 79. Vgl. auch E. Fascher, Der Logos-Christus als göttlicher Lehrer bei Clemens von Alexandrien, in: Studien zum Neuen Testament und zur Patristik. Erich Klostermann zum 90. Geburtstag dargebracht, TU 77, Berlin 1961, 193-207; R. Lorenz (wie Anm. 3) 101f.; R. Williams (wie Anm. 8) 129f. und A. Wlosok, Laktanz und die philosophische Gnosis, AHAW.PH 2 (1960) 154-164.

¹⁰² Protr. 80,2 (GCS Clemens I, 61,14: ὁ λόγος ὁ πατρικός, ὁ ἀγαθὸς λύχνος, ὁ κύριος ἐπάγων τὸ φῶς bringt Glauben und Heil für alle); Paid. I 84,1 (139,12: vollendete Weisheit des πατρικοῦ λόγου ist in der Selbstbezeichnung ποιμὴν προβάτων erkennbar) und Str. VII 5,6 (III 6,4: Sohn Gottes als λόγος ὁ πατρικός). - In Paid. I 6,1 (93,11: Wort als heilender Arzt) ist der Bezug nicht ganz so explizit ausgedrückt, aber natürlich auch deutlich.

¹⁰³ 6,1 (III, 164,2f.).

¹⁰⁴ Protr. 120,3/4 (84,34f.4f.); vgl. R. Williams (wie Anm. 8) 125f.

¹⁰⁵ Dazu oben in Anm. 78. - Ich habe nicht den Eindruck, als ob das vulgäre Verständnis des Begriffes *ὁμονύμως* von der terminologischen Differenzierung des Aristoteles sonderlich weit entfernt war, selbst wenn diese nicht explizit bekannt war. Man wird sogar davon ausgehen dürfen, daß schon im Elementarunterricht erklärt wurde, was 'homonym' bedeutet. - Eine christologische Verwendung des Begriffes wird in den Ps.-Athenasianischen Dialogen sowohl Apollinaris (V 16: Christus werde nur *ὁμονύμως* Mensch genannt [PG 28,1268B]) wie den Makedoniern (VII:

erhebliche Widerspruch zwischen der Theologie des historischen Clemens und den Ansichten des Fragmentes ist bisher übersehen worden.

Clemens hätte vermutlich nie den 'Logos des Vaters' und Christus-Logos als rein homonyme Bezeichnungen auseinandergerissen; er läßt vielmehr an einer ganzen Reihe von Stellen keinen Zweifel, daß der *eine* Logos Jesus Christus heißt.¹⁰⁶ Der Logos war von Anfang an, und hat jetzt "den von alters her geheiligten und seiner Macht würdigen Namen Christus angenommen";¹⁰⁷ aber er nahm nicht nur den Namen an (was man ja im Sinne unseres Fragmentes mißverstehen könnte), sondern erschien den Menschen,¹⁰⁸ "eben dieser Logos, der allein beide ist, Gott und Mensch".¹⁰⁹ Der Logos verkündet die väterliche Eigenart (πατρῶου ἰδιώματος) und er trägt Fleisch¹¹⁰ - ein deutlicherer Widerspruch zum angeblichen Clemens-Zitat ist eigentlich kaum denkbar. Der Logos heißt selbstverständlich ohne erkennbare Differenz des Wesens 'Sohn'¹¹¹, 'Sophia'¹¹² und 'Kraft'¹¹³. Eine gute Zusammenfassung seines für alle drei Hinsichten synonymen 'Logosbegriffes' gibt Clemens im fünften Buch der 'Stromateis':

Diskussion über die Angemessenheit der aristotelischen Definition aus Cat. 1 [1336D/1337A]) in den Mund gelegt (zu den Texten Ch. Bizer, Studien zu den pseudathanasianischen Dialogen der Orthodoxos und Aëtios, Diss. Theol. [masch.] Bonn 1970, 41-70).

¹⁰⁶ Paed. II 43,2 (I, 183,33); allerdings Zitat Kol 3,16.

¹⁰⁷ Protr. 6,5 (7,14-17).

¹⁰⁸ Protr. 7,1 (7,18).

¹⁰⁹ Protr. 7,1 (7,19f.); vgl. auch Paid. I 62,4 ἐν γὰρ ἁμῶν, ὁ θεός, ὅτι εἶπεν ἐν ἀρχῇ ὁ λόγος ἦν ἐν τῷ θεῷ, καὶ ὁ θεός ἦν ὁ λόγος (GCS I, 127,5f.). Clemens gibt auch sonst nicht zu erkennen, daß er hier - und seien es logische - Trennungen einführt: Der Logos bringt, wie Protr. 114,1-5 zeigt, die Kenntnis des *einen* Gottes; mit der Interpretation eines Platonzitates (Leg. 658e/659a) weist er nach, "daß es nur einen einzigen Logos und nur einen einzigen Gott gibt" (Str. I 182,1 [111,22]).

¹¹⁰ Str. V 34,1 (348,10f.); weitere Stellen im Register Stählins in GCS Clemens Alexandrinus IV/2, 547: (GCS Clemens Alexandrinus I, 95,20; 118,11; 125,1; 228,6; II, 336,13; 375,2).

¹¹¹ Protr. 120,4 (85,6); Paed. I 24,4 (104,22); III 2,1 (237,1); Str. V 34,1 (II 348,10); in Str. IV 162,5 (II 320,19) wird der Logos sogar "υἱὸς τοῦ νοῦ πατρὸς" genannt.

¹¹² Dazu vor allem Protr. 80,1-3 (61,9-18) mit Zitat von Prov 8,22; Paed. I 6,2 (93,17); Str. V 6,3 (II, 329,20-24) wird zurückgewiesen, daß der Logos des Vaters einfach der "προφορικὸς" sei, "sondern ganz offenkundige Weisheit und Güte Gottes und andererseits alle vermögende und wahrhaft göttliche Macht, deren Betrachtung auch denen, die nicht bekennen, nicht unzugänglich ist" (Übersetzung O. Stählin, BKV Clemens IV, 122). Mit dem Zitat bei Photius sollte man die Stelle nicht zusammenbringen, da in ihr lediglich gegen die heidnische Vorstellung eines "λόγος προφορικὸς" argumentiert werden soll.

¹¹³ Str. V 6,3 (329,22). - Auch 1 Kor 1,23f. wird nicht für eine Differenzierung verwendet (Belege der Stelle in GCS Clemens Alexandrinus IV/1,19).

"Nachdem aber das Wort hervorgetreten war (προελθών), wurde es Urheber der Schöpfung; dann erzeugt es auch sich selbst, wenn das Wort Fleisch wird, damit es auch geschaut werden könne".¹¹⁴

Wer das Fragment für echt halten will, muß den Widerspruch der gewöhnlichen Tendenz des Clemens, verschiedene Verwendungen des Wortes 'Logos' als *synonym* zusammenzuhalten, zu der besonderen des Fragmentes, sie als *homonym* zu trennen, erklären.¹¹⁵ Außerdem muß er sich fragen lassen, warum Clemens denn in einem anderen Fragment derselben Hypotyposen (!) "*verbum ipsum*" ohne jede Zwischenüberlegung erläutert: "*hoc est filius*"¹¹⁶, wenn er das lediglich für eine homonyme Bezeichnung des Sohnes hielt.

R.P. Casey¹¹⁷ hat sich im Anschluß an Th. Zahn¹¹⁸ mit diesen Fragen beschäftigt und zu zeigen versucht, daß unser Text doch im Rahmen der Theologie des Clemens verständlich gemacht werden kann. Aber schon Zahns Versuch überzeugt eigentlich nicht recht¹¹⁹ und macht zudem den Patriarchen

¹¹⁴ Str. V 16,5 (GCS Clemens Alexandrinus II 336,12-14; Übersetzung O. Stählin, BKV Clemens IV, 131). In Str. V 16,5 geht seine Vorstellung auf das "werden", d.h. auf eine Kontinuität der Existenz, im angeblichen Zitat heißt es statisch: "der aber *nicht* (der Logos) *ist*".

¹¹⁵ Vor diesem Hintergrund möchte ich auch die Stelle in Exc.Thdt. 19,1 verstehen, die für R. Lorenz ein gewichtiges Argument seiner Interpretation des Fragmentes als echten Clemens-Text darstellt (wie Anm. 3) 102 (vgl. aber die Bemerkungen zum Text bei R. Williams [wie Anm. 8] 127f.): καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, οὐ κατὰ τὴν παρουσίαν μόνον ἄνθρωπος γενόμενος, ἀλλὰ ἐν ἀρχῇ ὁ ἐν ταύτῳ λόγος, κατὰ περιγραφὴν (zur Übersetzung 'Begrenzung' R. Lorenz [wie Anm. 3] 103 Anm. 16) καὶ οὐ κατ' οὐσίαν γενόμενος υἱός (...). τέκνον δὲ ἐν ταύτῳ λόγῳ ὁ σωτὴρ εἴρηται (112,27-31 Stählin/92 Sagnard). Auch wenn Clemens kurz darauf τὸν (Casey mit den beiden Hs.: λόγον; Sagnard/Stählin korrr.: υἱόν) τοῦ λόγου τοῦ ταύτῳ als Begriff einführt (19,4 [113,7f./94]: ἀοράτου μὲν γὰρ θεοῦ εἰκόνα τὸν <υἱόν> λέγει τοῦ λόγου τοῦ ἐν ταύτῳ), so darf man doch nicht vergessen, was er wenige Seiten zuvor in Exc. 8,1/2 zur Identifikation eben dieses ὁ ἐν ταύτῳ λόγος mit 'dem im Schloß des Vaters', dem 'Heiland' und 'Erstgeborenen aller Schöpfung' aufgeführt hatte (zitiert unten, S. 217, Anm. 135). Lorenz sagt selbst: "Dabei wird die Einheit der Usia beider Logoi festgehalten", (wie Anm. 3) 102. Eben dies aber schließt das Wort ὁμωνύμως bei Photius aus.

¹¹⁶ Aber auch diese Stelle erregt zumindest den Verdacht der Interpolation, weil näher bestimmt wird: "*quod est secundum aequalitatem substantiae unum cum patre consistit*" (210,5f. Stählin; anders Th. Zahn [wie Anm. 91] 139).

¹¹⁷ Clement and the two Divine Logoi, JThS 25 (1923) 43-56.

¹¹⁸ Th. Zahn (wie Anm. 91) 130-148. Zahn schließt von vorneherein aus, daß "die uns erhaltenen griechischen und lateinischen Bruchstücke der Hypot. sei es im orthodoxen, sei es im häretischen Sinne, interpoliert worden sind" (138). Die Bedenken, die Photius im Rahmen des Fragmentes ausdrückt, hält er für einen 'verzeihlichen' Versuch des Patriarchen, den großen alexandrinischen Theologen reinzuwaschen (141f.): "Es ist befremdend, daß es daraufhin hat Tradition werden können, Photius habe ein von Häretikern interpoliertes Exemplar der Hypot. gehabt" (142).

¹¹⁹ Zahn verbindet das 'λέγεται ... ὁμωνύμως' mit einer Passage aus dem großen lateinischen Frgm. 24 der Hypotyposen. Dort geht es um "*primitivae virtutes*", die mit demselben Begriff wie die Engel bezeichnet werden ("*vocantur aequivoco*" 211,17), obwohl sie doch verschiedene Tätigkeiten ausführen. Damit ist nur bewiesen, daß Clemens Homonymität beobachten und homonyme

als Interpreten des Clemens schlechter als er es verdient.¹²⁰ Obwohl Zahns Vorgehen im Detail wenig Billigung fand,¹²¹ wurde seine Grundrichtung, das Fragment für authentisch zu halten, häufig übernommen.

Casey sammelte, um seine Option für die Echtheit zu begründen, zunächst dem Fragment vergleichbare Dreier-Schemata bei Clemens.¹²² Außerdem verwies er auf die verschiedenen Differenzierungsmodelle, mit denen versucht wurde, den Konflikt zwischen strikter Transzendenz Gottes und Weltwirkung des Logos zu lösen:¹²³ die bekannte Differenz von λόγος ἐνδιάθετος und λόγος προφορικός;¹²⁴ die Unterscheidung von *ratio* und *sermo* bei Tertullian; Irenäus' Trennung zwischen Gott, Logos und menschlichem Verstande;¹²⁵ schließlich ein Hinweis auf die Argumentation eines *Ignotus* im 4. Jh. zur τριτύς der Namen Gottes.¹²⁶ In Wahrheit handelt es sich *nicht* um wirkliche Analogien zum

Begriffe trennen konnte (wer wollte das allen Ernstes bestreiten?), aber noch nicht gezeigt, daß er in derselben Weise auch Homonymität in der Verwendung des Logos-Begriffes getrennt hat. Allerdings hat der Excerptor Cassiodor selbst zugegeben, den Text 'gereinigt' zu haben (Inst. 8 [29,18-22 Mynors = GCS Clemens Alexandrinus III, XVIII]).

¹²⁰ Zahn nimmt an, Photius habe das Fragment mißverstanden: Natürlich sei nicht nur der 'niedere Logos' den Menschen erschienen, (wie Anm. 91) 144. Aber dem Fragment kann man erst recht nicht entnehmen, daß der 'Logos des Vaters' erschien.

¹²¹ R.P. Casey (wie Anm. 117) 45f.; C. Duckworth/E.F. Osborn (wie Anm. 11) 80f.: "From this examination of Zahn's treatment it will be seen that no valid arguments are given for believing that Clement made a division between a paternal Logos and a Son-Logos" (81). In die Richtung Zahns argumentiert auch A. v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, Tübingen 1909, 669f. Anm. 2.

¹²² Allerdings kann er für diese Reihen (z.B. 46f.: göttlicher νοῦς - θεῖος λόγος als dessen εἰκὼν - ὁ νοῦς ὁ ἐν ἄνθρωπῳ bzw. ἄνθρωπος ὁ ἀληθινός [dazu Ch. Marksches, Art. Innerer Mensch, erscheint in RAC XVI] als εἰκὼν des Logos) keine wirklich vergleichbare Passage bieten, sondern muß sie rekonstruieren.

¹²³ Bekanntlich liegt *hier* das entscheidende Problem der Logoslehre der Apologeten (A. Grillmeier [wie Anm. 51] 227), was sie aber mit dem philosophischen Synkretismus des Mittelplatonismus teilt.

¹²⁴ R.P. Casey (wie Anm. 117) 48f.50-56. Vgl. M. Mühl, Der λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός von der älteren Stoa bis zur Synode von Sirmium 351, ABG 7 (1962) 7-56, 10; M. Pohlenz, Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die Stoa, NGWG.PH NS 3/6, 1939, 196f.

¹²⁵ R.P. Casey (wie Anm. 117) 53; zu Iren., Haer. II 28,4/5 (SC 294, 278-282).

¹²⁶ PG 46,1102C - R.P. Casey (wie Anm. 117) 54, folgt der (gänzlich unwahrscheinlichen) Zuschreibung des nachnizänischen Textes in der syrischen Fassung (CPG I [1774]) und spricht von "Gregor Thaumaturgos Schrift 'An Philagrius über Wesensgleichheit'". Die griechische Fassung (CPG II, 3222) wurde von den Maurinern ohne Anhalt in den Hs. als Nr. 243 dem Briefkorpus des Greg.Naz. zugeordnet (und fehlt daher in den beiden neueren Editionen des *Corpus* von P. Galloway), erscheint in PG 46 als Werk Greg.Nyss. (Sp. 1101-1108; über den Autor des Textes entstand 1881 eine heftige Kontroverse zwischen V. Ryssel und J. Dräseke, die A. Ehrhard [Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung seit 1880, StrThs 4/5, Freiburg 1894 = Hildesheim 1982, 106-109] nachzeichnete). Die Hs. nennen als Autor neben Greg.Nyss. (G. Pasquali, GNO VIII/2, VIII) vor allem Greg.Naz. (z.B. Paris. Graec. 1789) und Basilius (Paris. Graec. 1472; die Angaben für amerikanische, englische und österreichische Gregor-Hs. jetzt im Repertorium Nazianzenum, rec.

angeblichen Fragment des Clemens: Theophilus, der als erster die ursprünglich anthropologische Unterscheidung eines λόγος ἐνδιάθετος von einem προφορικός explizit auf Christus anwendet, betont gerade den ständigen Kontakt von Gott und Logos;¹²⁷ auch Irenäus geht es wie dem historischen Clemens um die *Einheit*¹²⁸ zwischen Gott und Logos; die nachnizänischen Überlegungen des *Ignotus* sollten nicht herangezogen werden. Selbst Justins Rede vom Logos als einem θεὸς ἕτερος wird man nicht mit dem angeblichen Zitat aus den Hypotyposen verbinden wollen, sagt er doch deutlich, daß über ihm kein ἄλλος θεός steht.¹²⁹ Von der Trennung homonymer, aber in der οὐσία verschiedener Kräfte bei Ps.-Clemens führt kaum ein Weg zur ältesten christlichen Logos-Theologie,¹³⁰ höchstens zu einer von Philo her entwickelten judaisierenden Logos-Theologie.¹³¹ Vom verbreiteten vornizäischen Subordinationismus ist

J. Mossay, SGKA.NF 2.R. 5/2, Paderborn u.a. 1987, 148).

¹²⁷ Gott "schuf diesen Logos als προφορικός, den Erstgeborenen aller Schöpfung (Kol 1,15) und entleerte sich selbst nicht vom Logos, sondern erzeugte (γεννήσας) den Logos und unterhält sich beständig mit ihm (διὰ παντός ὁμιλῶν)" (II 22 [OECT 62 Grant]; H. Dörrie (wie Anm. 96) 148; L. Abramowski, Der Logos in der altchristlichen Theologie, in: Spätantike und Christentum, hg. v. C. Colpe, L. Honnefelder u. M. Lutz-Bachmann, Berlin 1992, 189-201.

¹²⁸ So auch die Tendenz der Irenäus-Darstellung von A. Grillmeier (wie Anm. 51) 216-219. Grillmeier hätte z.B. auf Haer. II 28,5 hinweisen können (SC 294,280,129-139):

"Da aber Gott ganz Verstand (*mens*) und ganz *logos* ist, so denkt er, was er spricht, und spricht, was er denkt. Denn sein Denken (*cogitatio*) ist der *logos*, und der *logos* ist sein Verstand (*mens*), und der alles umfassende Verstand ist der Vater selber. Wer also von dem Verstande Gottes spricht und diesen Verstand ein besonderes Erzeugnis (*prolationem propriam*) sein läßt, der predigt Gott als zusammengesetztes Wesen (...). Macht man in ähnlicher Weise den Logos zur dritten Emanation des Vaters (*tertiam prolationem*; [...]) so hat man ihn sofort auch von Gott weit getrennt".

¹²⁹ Dial. 56,11 (157 Goodspeed): Ein anderer "der Zahl, nicht der Gesinnung (γνώμη) nach" - zur Distanzierung von Marcion in diesem Passus jetzt L. Abramowski (wie Anm. 127) 196 - Tertullian rekurriert zwar auf die *diuersitas uocabulorum* von 'Vater' und 'Sohn' (Prax. 9,4 [CChr.SL 2, 1169,27 Kroymann/Evans]), aber betont, daß Gott *sermonem suum* sich zum Sohne gemacht hat und identifiziert also, was Ps.-(?)Clemens trennt (1170,1f.).

¹³⁰ Auch hier kann wieder Justin als Beispiel dienen, wenn er Dial. 128,4 betont, daß der Vater die 'Logos' zu nennenden Kräfte δυνάμει καὶ βούλῃ αὐτοῦ erzeugt, ἀλλ' οὐ κατὰ ἀποτομήν, ὡς ἀπομεριζομένης τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας (250 Goodspeed; zur Argumentation L. Abramowski (wie Anm. 127) 196f. - Auf einen Vergleich von Ps.-(?)Clemens mit Tatian (dazu jetzt K. Seibt [wie Anm. 80] 388f.) muß an dieser Stelle verzichtet werden.

¹³¹ Vgl. die bei R. Mortley (wie Anm. 21, 478f.) geschilderten Differenzierungen bei Philo - allerdings handelt es sich ja um die Unterscheidung eines irdischen Logos in den Menschen vom göttlichen Logos, dem Bild Gottes über den Menschen (in Her. 230f. beschreibt er das Verhältnis beider mit den Worten ἀρχέτυπον - μίμημα [III, 52,6f. Wendland]). Außerdem wendet der Exeget, obwohl er von ὁμωνυμία spricht (eine Definition dieses Begriffs in Abgrenzung von συνωνυμία in Plant. 150 [II, 163,13-15 Wendland]), diesen Begriff - soweit ich sehe - niemals auf das Verhältnis dieser beiden Logoi an (R. Lorenz [wie Anm. 3] 103-106; Ch. Marksches [wie Anm. 26] 156.175 [Lit.]; R. Williams [wie Anm. 8] 117-124).

unser Fragment ebenfalls weit entfernt: Es ordnet nicht *unter-*, sondern *auseinander*.

C. Duckworth und E.F. Osborn haben schließlich 1985 durch eine neue Interpretation des Zitates versucht, es für Clemens zu retten.¹³² Sie schlugen eine Rekonstruktion der Frage vor, auf die der Text eine Antwort gab und hofften, dadurch zu erklären, warum sein Duktus so deutlich von den anderen Texten des Clemens abweicht. Die Frage lautet ihrer Ansicht nach: 'Ist Gott vernunftlos, wenn er den Menschen den Logos gab'?

"The objection - if God's Logos gives us logos may not God run short of logos? - is not a silly objection. Clement answers it by saying that it is not the *πατὴρ* *λόγος* we receive but an *ἀπόρρητος* of his logos which becomes nous in our hearts".¹³³

Natürlich wird man nicht ausschließen wollen, daß Clemens zur Beantwortung dieser (in der Tat ja virulenten) Frage weit ausholte und zunächst einmal über die Verwendung des Begriffes 'Logos' sprach. Der Satz des Fragmentes endet aber mit Bemerkungen über die Wirkung der 'dritten Kraft' im Menschen, nicht mit Äußerungen über die Unwandelbarkeit Gottes. Mir scheint, wie oben angedeutet, daher eher ein anderer Kontext wahrscheinlich, nämlich der einer allgemeinen Erklärung des 'Logos-Begriffes'.

Das gewichtigere Argument für oder gegen eine Authentizität dürfen aber nicht solche letztlich unbeweisbaren Spekulationen über den verlorenen Kontext von nicht einmal fünf Zeilen griechischem Text sein. Wer das Fragment für echt halten will, muß vielmehr die Frage beantworten, warum Clemens plötzlich, anstatt seinem Interesse an der Einheit des Logos (und der Synonymität der Verwendung des Begriffes) zu folgen,¹³⁴ eine solche Spaltung vornimmt. Hätte Clemens wirklich wegen der von Colin Duckworth und Eric Osborn vermuteten Anfrage seine Ansichten über die Einheit des Logos¹³⁵ in so mißverständlicher

¹³² C. Duckworth/E. Osborn (wie Anm. 11) 78-83.

¹³³ C. Duckworth/E. Osborn (wie Anm. 11) 79. - Die Frage formulierte übrigens schon R.P. Casey (wie Anm. 117) 48.

¹³⁴ Freilich gilt auch für seine Konzeption, was R. Williams so formulierte: "Clement leaves us with a good many difficulties unresolved" (wie Anm. 8) 129.

¹³⁵ Vgl. dazu Exc.Thdt. 8,1: ἡμεῖς δὲ τὸν ταυτότητι λόγον θεὸν ἐν θεῷ φαμεν, ὃς καὶ εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς (Joh 1,18) εἶναι λέγεται, ἀδιάστατος, ἀμέριστος, εἰς θεός (108,20-22 Stählin/72 Sagnard; F. Dinsen, Homousios. Die Geschichte des Begriffs bis zum Konzil von Konstantinopel [381], Diss.Theol. Kiel 1976 [masch.], 26f.; A. Grillmeier (wie Anm. 51) 262; K. Seibt (wie Anm. 80) 390f. und C. Duckworth/E. Osborn (wie Anm. 11) 83: "Here as elsewhere

Weise preisgegeben? Wieso soll am Ende der Selbstbezeugung des Logos ein hinsichtlich der οὐσία anderer stehen?¹³⁶ Ich meine daher (im Gegensatz zu Zahn, Casey, Lilla¹³⁷ und diesen beiden Forschern¹³⁸), daß der Verdacht der Pseudepigraphie nicht wirklich ausgeräumt ist, und schlage vor, in Zukunft zumindest zu zitieren: Ps.-(?)Clemens, Fragment 23.

Kann man, wenn schon angesichts der Kürze des zitierten Textes kaum Einigung über die Frage der Authentizität erreicht werden kann, zumindest etwas mehr über die Verwendung des angeblichen Hypotyposen-Fragmentes vor Photius sagen? Diese Frage, die m.E. eher beantwortbar ist, wurde bisher noch nicht an das photianische Ensemble aus Referat und Zitat gestellt.

(4) *Eine Hypothese zum Schluß*

Die Beobachtungen zur Struktur von Rahmen bzw. Zitat bei Photius (und zur Geschichte der "wunderlichen Mär von den zwei Logoi") sind mehrdeutig und lassen verschiedene Erklärungen zu. Aber die unübersehbaren Ähnlichkeiten, die zwischen der wesensmäßigen Trennung von Vater-Logos und Sohn-Logos bei Ps.-(?)Clemens und den Berichten über Arius bzw. Asterius bestehen,¹³⁹ verlocken zumindest zu der Vorstellung, die Parteien im arianischen Streit hätten sich auf den allseits verehrten Clemens von Alexandrien berufen *können*. Da das angebliche Fragment so deutliche Anklänge an Probleme des vierten Jahrhunderts aufweist und zugleich so wenig zur Diskussion des späten zweiten bzw. frühen dritten Jahrhunderts paßt, möchte ich vermuten, daß man sich in arianischen Kreisen tatsächlich dieses Fragmentes *bediente* (wenn es nicht

Clement emphasizes the unity of the logos and any attempt to find two logoi would run counter to the whole course of his argument").

¹³⁶ Nach F. Dinsen (wie Anm. 135) 26 ließe sich für ἐν μιᾷ ταυτότητι auch einsetzen ἐν μιᾷ οὐσίᾳ (Belege 209f.). Damit wäre aber der Widerspruch zum angeblichen Fragment terminologisch vollends deutlich gemacht.

¹³⁷ S. Lilla (wie Anm. 26) 200 no. 1.

¹³⁸ "The idea of 'two logoi' made many serious students regard these sentences as an interpolation" (C. Duckworth/E. Osborn [wie Anm. 11] 80). - Natürlich bliebe die Möglichkeit, einen theologischen Wandel bei Clemens zu postulieren und den Text spät zu datieren - so ja Harnack (wie Anm. 16) 20.

¹³⁹ S.o., S. 202-207.

überhaupt erst kurz zuvor entstanden war).¹⁴⁰ Später geriet dieses Zitat dann wieder in orthodoxe Hände und wurde entsprechend negativ gewertet.¹⁴¹

Wir hätten - das einmal vorausgesetzt - damit dann einen weiteren Fall, bei dem sich eine der Parteien im arianischen Streit auf einen anerkannten "Kirchenvater" berief; Theologie durch den Rückzug auf die Vergangenheit zu normieren versuchte. Diese Funktion des Ps.-(?)Clemens wäre dann der des alexandrinischen Bischofs Dionys im arianischen Streit vergleichbar. Auch hier wurde ja - wenn man den Thesen der Jubilarin folgen will¹⁴² - die ursprüngliche Lehre des Kirchenführers in recht frei bearbeiteter Weise in den Dienst der theologischen Argumentation genommen.¹⁴³

Das angebliche Zitat aus den Hypotyposen kann sicher nicht als Zeugnis eines *Arius ante Arium* verstanden werden. Die Tatsache aber, daß es auf Clemens interpretiert und so verstanden werden *konnte*, als ob dieser hier wie Arius spräche, stimmt nachdenklich. Sie sollte als Warnung vor allzu schnellen Rekursen auf die "Kirchenväter" des Altertums (und der Reformation) sein; aber

¹⁴⁰ Freilich sind, wie G. Bardy zeigt, keine direkten arianischen Textfälschungen bekannt (Faux et fraudes littéraires dans l'antiquité chrétienne, RHE 32, 1936, 5-23.275-302, hier 19): "Nous ne trouvons pas trace, au quatrième siècle, d'apocryphes ariens" (zustimmend L. Abramowski [wie Anm. 55] 255 Anm. 59; zu den exegetischen und homiletischen Fälschungen der Zeit W. Speyer, Art. Fälschung, literarische, RAC VII, Stuttgart 1969, 267). Wenn wir daran festhalten, dann dürfen wir den 'Arianern' nur die Auswahl dieser Stelle (oder deren Zuschreibung an Clemens) und ihre Einfügung in die Argumentation über λόγος als κτίσμα (bzw. den 'zwei Logoi') unterstellen. - Obwohl das Stichwort ἀπόρροια im Fragment des Photius nicht von Christus ausgesagt wird, hätte wahrscheinlich auch ein arianischer Theologe am Anfang des vierten Jahrhunderts vermieden, es zu verwenden, um nicht in Verdacht gnostisierender und sabellianischer Tendenzen zu geraten.

¹⁴¹ Kompliziert wird diese Erklärung nur dem scheinen, der den Reichtum und das Chaos des Florilegienwesens in diesen Jahrhunderten unterschätzt: Hier ist zwischen Mißverständnis, Verfälschung und Fälschung selbst ja alles denkbar und kaum etwas ausgeschlossen. Außerdem besitzen wir ja nur ganz geringe Reste der arianischen Literatur, von Asterius beispielsweise nicht einmal 200 Zeilen.

¹⁴² L. Abramowski (wie Anm. 55).

¹⁴³ Athanasius hielt den Arianern in seiner Schrift 'De sententia Dionysii' einen Text des Dionys (Frgm. 13) entgegen, in dem auf die Zusammengehörigkeit der Logoi ἐνδιᾶθετος und προφορικὸς insistiert ist (23,3 [II 63,12-19 Opitz; Übersetzung W. Bienert, BGL 2, Stuttgart 1972, 83; L. Abramowski (wie Anm. 55) 250f. = XI,11f.; R. Lorenz (wie Anm. 3) 96f.]: Beide seien "keineswegs voneinander getrennt und nicht ein einziges Mal einander entzogen, und weder ist der νοῦς ohne Logos, noch ohne νοῦς der Logos" [63,15-17]). Die Einleitung, die Athanasius zu diesem Fragment in 23,1 (62,27-63,3 Opitz) gibt, zeigt, daß er mit ihm auch gegen die "wunderliche Mär von zwei Logoi" argumentieren wollte - er referiert dort als dessen Meinung, daß der Logos in Gott ein anderer (ἄλλος) sei als der Christus-Logos und letzterer der οὐσία des Vaters fremd sei. Das Zitat des Dionys wird damit begründet, daß auch Arius Dionys als ἐμὸδοξον in Anspruch genommen habe (63,3).

auch eine Mahnung, nicht allzu schnell mit späteren oder gar heutigen Kategorien von Rechtgläubigkeit und Ketzerei anachronistisch quer zu den Zeitabständen richten zu wollen. Die Wege zur systematischen Theologie führen durch die historische Vorhalle; nur wer die gewiß anstrengenden Arbeiten an der Literarkritik und Dogmengeschichte, an den Begriffen und ihren Kontexten nicht verachtet, der wird sich mit Gewinn auch in der Haupthalle umtun können.